عبد الرزاق الدواي

في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات

حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



هذا الكتاب

هو مقاربة تحليلية ونقدية لإشكالية الثقافة في الفكر المعاصر، والمفاهيم المتفرِّعة منها، الحديثة النشأة. نعني بذلك مفاهيم معيّنة بالذات مثل: الهوية الثقافية، المثاقفة، الهيمنة الثقافية، العولمة الثقافية، الصراع والحوار بين الثقافات، الديمقراطية والحقوق الثقافية.

يتنامى الاهتمام بهذه الإشكالية باستمرار في فضاءات الفكر المعاصر، الغربي منه والعربي. وهذه الظاهرة اللافتة يمكن تفهّمها إذا تذكّرنا أن الدلالات الغنية التي اكتسبها مفهوم الثقافة حديثًا، جعلت منه مفهومًا مثيرًا للجدل، يتداخل مع كثير من القضايا الفكرية والفلسفية؛ ففيه، ومن خلاله، تجتمع اليوم، في مُركّب واحد أسئلة الهوية الثابتة والمتغيّرات؛ أسئلة الاختلاف والوحدة والتعدّد؛ أسئلة الاستبداد والديمقراطية؛ أسئلة الحتمية والحرية؛ أسئلة الجمود والتطور والإبداع.

عبد الرزاق الدواي

باحث جامعي وأستاذ الفكر الفلسفي والاجتماعي المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب.

من مؤلفاته: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو؛ حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة.** ومن الكتب التي ساهم في تأليفها: **الأنتلجانسيا في المغرب العربي؛ الأفق الكوني لفكر ابن رشد؛ المفاهيم وأشكال التوَاصُل؛ الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام؛ فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة؛ فلسفة الحق عند هبرماس**، وغيرها.



السعر: ٨ دولارات

ISBN 978-9953-0-2679-4



في الثقافة والخطاب

عن حرب الثقافات

حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة

في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات

حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة

عبد الرزاق الدواي



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
الدواي، عبد الرزاق
في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة/ عبد الرزاق الدواي.
٢١٥ ص.؛ ٢٤سم.
يشتمل على ببليوغرافية (ص. ١٨٥ ـ ١٩٤) وفهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2679-4
١. الثقافة. ٢. الأنثروبولوجيا الثقافية. ٣. التبادل الثقافي. ٤. التعددية الثقافية. ٥. العولمة – الجوانب الثقافية. أ. العنوان.
303.482

العنوان بالإنكليزية
On Culture and Discourse over the Clash of Cultures:
The Dialogue on National Identities in the Age of Globalisation
by Abderrazak Douay

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر




شارع رقم: ٨٢٦ ـ منطقة ٦٦
المنطقة الدبلوماسية ـ الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ ـ الدوحة ـ قطر
هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ - ٠٠٩٧٤

جادة الجنرال فؤاد شهاب ـ شارع سليم تقلا ـ بناية الصيفي ١٧٤
ص. ب: ٤٩٦٥ - ١١ ـ رياض الصلح ـ بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ ـ لبنان
هاتف: ٨ ـ ٩٩١٨٣٧ ١ - ٠٠٩٦١ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ - ٠٠٩٦١
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس ٢٠١٣

إهــداء

... محبَّة وإجلالًا وعرفانًا، للجيل الرَّائد، المُبدع، الصَّامد، في ثورة ١٤ كانون الثّاني/ يناير ٢٠١١؛ ثورة الحرية والكرامة في تونس الشقيقة.

المحتويات

مقدّمة

في هذا الكتاب، نقترح مقاربة تحليلية ونقدية لإشكالية الثقافة في الفكر المعاصر، وللمفاهيم المتفرّعة عنها، الحديثة النشأة. نعني بذلك مفاهيم معيَّنة بالذات مثل: الهوية الثّقافية، المثاقفة، الهيمنة الثّقافية، العولمة الثّقافية، الصّراع والحوار بين الثقافات، الديمقراطية والحقوق الثّقافية.

إن الاهتمام بهذه الإشكالية يتنامى باستمرار في فضاءات الفكر المعاصر، الغربي منه والعربي. وهذه الظاهرة اللافتة للنظر يمكن تفهُّمها إذا تذكَّرنا أن الدلالات الغنية التي اكتسبها مفهوم الثقافة حديثًا، جعلت منه مفهومًا مثيرًا للجدل، يتداخل مع كثير من القضايا الفكرية والفلسفية؛ ففيه، ومن خلاله، تجتمع اليوم، في مُركَّب واحد أسئلة الهوية الثابتة والمتغيِّرات؛ أسئلة الاختلاف والوحدة والتعدُّد؛ أسئلة الاستبداد والديمقراطية، أسئلة الحتمية والحرية، أسئلة الجمود والتطور والإبداع.

لقد قسَّمنا مقاربتنا لهذه الإشكالية إلى خمسة فصول، حرصنا على أن تكون متكاملة في ما بينها. في **الفصل الأوّل**، قدَّمنا عرضًا تحليليًا ونقديًا لما نعتبره عناصر تصوُّر جديد لإشكالية الثقافة، كما رصدنا مجمل التحوُّلات الدلالية التي طرأت على الخطاب العام عن الثقافة، ابتداء من النصف الثّاني من القرن العشرين، وصعودًا إلى الطلائع الأولى من القرن الجديد. وقد تبيَّن أن أهمَّ تلك التحوُّلات تتعيَّن أساسًا في كون مفهوم الثقافة قد أصبح، أوّل مرة في مسار تطوره الدلالي، مرتبطًا بقيَم ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبقضايا التحرُّر والتنمية بصفة عامة. فضلًا عن أن النقاش الدائر حوله أضحى

الأكثر حضورًا في نقاشات المفكرين والسياسيين، وفي المنابر والمؤسسات الدّولية المختصة. وفي هذا الإطار، بادرنا إلى التساؤل عن الأصداء التي أحدثتها التحوّلات المذكورة في ثقافتنا العربية المعاصرة.

في الفصل الثّاني، تناولنا واحدة من الأطروحات المهمّة المرتبطة بإشكالية الثقافة، والمستأثرة فيه بالنقاش منذ التسعينيات من القرن الماضي. نعني بذلك أطروحة: «صدام الحضارات وحرب الثقافات». وقمنا فيه بإطلالة جديدة على مضامين خطابات غربية معاصرة حول الأطروحة المذكورة؛ وهي خطابات صاغها جميعها مفكرون أميركيون مرموقون، ينتمون إلى جامعات أميركية مشهورة. وقد اخترنا مناقشة اثنين من تلك الخطابات، يُعدَّان في رأينا الأكثر شهرة وإثارة. الخطاب الأوّل معروف بإعلائه مكانة الثقافة الغربية، وخاصيَّة العالمية التي يقول إنها تتميَّز بها، ويتوقعه انتصارها الحتمي في ميدان «حرب الثقافات»، ومن هذا المنظور، يعلن فكرة «نهاية التّاريخ». أمّا الخطاب الثّاني، فيشكّك في مصداقية فرضية الخطاب الأوّل، ويتنبأ في المقابل بأن مرحلة جديدة من التّاريخ قد بدأت بالفعل، واصفًا إياها بأنها مرحلة «صدام الحضارات وحرب الثقافات». وقد أفردنا في نهاية الفصل، فقرة خاصّة للحديث عن المسكوت عنه في الخطابين المذكورين.

في الفصل الثالث، اهتممنا بإشكالية الحوار بين الثقافات وسياقات تطوّرها في الفكر المعاصر. وكان منطلقنا في ذلك التساؤل التالي: في هذه المطالع الأولى للألفية الثالثة، هل يمكن القول إن الحوافز والإمكانات والشروط، الكفيلة بإنجاح مبادرات إقامة حوارات مثمرة ومستمرة بين الثقافات البشرية، تتوافر فعلًا؟ في سبيل الإجابة عن التساؤل المذكور، سعينا إلى إبراز ما نعتبره عراقيل تنتصب أمام محاولات إيجاد أرضية ومبادئ عامة للحوار الثقافي، على الصعيد العالمي، يقبل بها الجميع، خاصّة إذا أخذنا في الحسبان واقع عالم اليوم الذي انكشفت فيه حقيقة أن كل واحد من الكيانات الثّقافية الموجودة فيه، يتشبَّث بمنظومته المرجعية والقِيَمية الخاصة، بدرجات تتفاوت من حيث التطرُّف.

فضلًا عن ذلك، فإنّ ظاهرة العولمة الثّقافية، التي اكتسحت معالمها وتجلّياتها العالم، واخترقت جميع الحدود الثّقافية، لم تعُد تسمح بأن يستمرّ

تطوُّر المبادلات الثّقافية بين بلدان العالم مصادفة، أو بشكل إرادي وحُر. بل لقد أضحت تفرض على مختلف الكيانات الثّقافية اختيارًا حاسمًا: إمّا الاندماج والانصهار التدريجي، في منظومة جديدة من قيم ومبادئ ما يسمَّى النظام العالمي الليبرالي الجديد، وإمّا التقوقع والانكماش المفضيان مع مرور الزمن إلى العزلة القاتلة. وخلال العرض والمناقشة، اقترحنا وجهة نظرنا بخصوص المبادئ الأساسية التي يتوجب توافرها ومراعاتها، في جميع المبادرات الرامية إلى إنعاش الحوارات بين الثقافات وتفعيلها ليتسنّى إرساؤه على أسس متينة. وقد أجملناها في ثلاثة هي: التسامح؛ الاعتراف بحق الاختلاف الثقافي؛ ممارسة النقد والنقد الذاتي. وقمنا بتحليل كل واحد من هذه المبادئ على حدة.

وفي الفصل الرابع، قدّمنا حصيلة تركيبية مركزة للنقاش العربي النقدي لإشكالية: «صدام الحضارات»، ومعها لمحة عن موضوع «حوار الحضارات»، الذي ولد من رحم اعتراضها والتصدّي لها. وقد ضمَّناها نماذج ممّا رأينا فيه تعبيرًا تقريبيًا لتوجُّهات عامة مشتركة بين خطابات المساهمين العرب في النقاش المذكور، مفكّرين وأكاديميين وباحثين. وغير خاف أن الموضوع احتلّ حيّزًا كبيرًا في اهتمامات الفكر العربي المعاصر، في فترة حرجة من تاريخنا، شهدت عند غيرنا أحداثًا مرعبة ومأسوية بالغة الخطورة، كما شهدت في أقطارنا حروبًا مدمرة، وغزوًا سافرًا واحتلالًا، وتماديًا في توسيع الاستيطان في أرض فلسطين، وتصاعدًا في مظاهر الاستفزاز والإهانة.

أمّا الفصل الخامس الأخير من كتابنا، فقد خصصناه للنظر في إشكالية «الهوية والعولمة الثّقافية». واقترحنا فيه مساهمتنا في تحليل تجلّيات العولمة الثّقافية، وانعكاساتها الواقعية والافتراضية، على الثقافة وعلى الخصوصيات والهويات الثّقافية، بالنسبة إلى البلدان السائرة على طريق النمو عامة، وبالنسبة إلى الأقطار العربية والإسلامية منها على وجه الخصوص، واضعين نصب أعيننا كون هذه الظاهرة تُعَدُّ في طليعة الأحداث الكبرى التي تحرِّك عالمنا المعاصر وتُهيمن على مجرياته. ومن شأن ذلك أن يُنشئ في جميع أنحاء المعمور أوضاعًا وعلاقات ثقافية غير متكافئة يغلب عليها طابع التبعية والهيمنة.

من خلال هذا المنظور، لاحظنا أن الاهتمام بإشكالية الهوية الثّقافية يتعاظم يومًا بعد يوم، بسبب تجدُّد مشاعر الارتباط العاطفي المثالي بالأرض،

وبالذاكرة الجماعية وبالتاريخ، والحنين إلى الماضي وإلى الأوطان عمومًا، إضافة إلى التأثيرات التي تخلقها أيديولوجيات التحرُّر الوطني، والانتفاضات والثورات الشعبية الجديدة، التي يتم إنجازها بفضل عزيمة الشعوب، وإمكانات التواصل العالمي الشامل والسريع التي تتيحها التكنولوجيات الجديدة. إن تضافر العناصر المذكورة ساهم بقدر وافر في تكوين المضمون الحديث لمفهوم الهوية الثقافِية، بل في شحذه وشحنه بحمولة وجدانية قوية لم تكن مقترنة به من قبل. ولم نخفِ تبنّينا تصوّرًا متميّـزًا لمفهوم الهوية الثّقافية، سعينا إلى تجلية بعض عناصره، منها فكرة تكرَّرت مرارًا في ثنايا الكتاب، مفادها أن الحالة الطبيعية والسويَّة لأي ثقـافة وهوية ثقافية هي أن تظل قادرة على التطوّر والانفتاح والاغتناء والعطاء، وعلى بناء جسور التواصل مع الثقافات العالمية.

ولم يفتنا كذلك، التعبير عن رأينا في الكيفية التي يتوجب بها التعامل مع العولمة الثّقافية وتأثيراتها وانعكاساتها على الهويات الثّقافية، حيث سارعنا إلى تأكيد أن مقاومة العولمة لن تعني بالنسبة إلينا رفض الحداثة ومكوّناتها، من عقلانية وتنوير وعلمٍ وديمقراطية، وحقوق الإنسان جملة وتفصيلًا، كما ذهب إلى ذلك بعض المنظّرين الغربيين الجدد. فنحن واعون بأن المقاومة السليمة والمجدية للعولمة، هي تلك التي تعتمد على القِيَم الإنسانية للحداثة ذاتها، وتقبل بها، وتساهم في تطويرها، لتكون حداثة ذات وجه إنساني حقًا، وعالمية فعلًا.

وفي الختام تساءلنا باختصار عمّا يمكن أن يحمله بزوغ فجر ربيع الثورات العربية من عناصر جديدة لتطوير الثقافة والهوية العربيتين.

الفصل الأوّل

عناصر تصوُّر جديد لإشكالية الثقافة

«مفهوم الثقافة أصبح اليوم بمثابة قاسم مشترك يُؤَلِّفُ بين عناصر عديدة يصعب التكهُّن مسبقًا بوجود علاقة ما تجمعها، لكثرة ما هي بادية للعيان الاختلافات بينها: تصوّرات عن الحياة والكون والإنسان، سلوكيات بشرية، موضوعات مادية، مهارات وتقنيات، طقوس ورموز دينية، مؤسسات وعادات اجتماعية، آداب وفنون وعلوم، مواقف واستراتيجيات اجتماعية وسياسية. إنّه يحيل إلى كل ما يمتّ إلى البشر وعالمهم بصلة؛ مرئيًا كان أم غير مرئي، شعوريًا كان أم لا شعوري، مستمرًا كان أم عابرًا، محلّيًا كان أم عالميًا، قديمًا كان أم حديثًا».

مقدّمــة

الثقافة تغمر وجود الإنسان، وتأثيراتها ظاهرة في جميع مناحي حياته، حتى لو بدا في أغلب الأحيان غير واعٍ بذلك تمام الوعي. إنها ما يطبع نمط حياته وسلوكه في المجتمع، ويشكّل نسيجًا لمعتقداته وتقاليده وتاريخه ولغته وفكره وآدابه وفنونه. وبهذه الصفة هي مكوِّن أساس لهويته الاجتماعية، ولِما يجعل هذه الهوية تختلف عن غيرها من هويات المنتمين إلى مجتمعات أخرى. ولقد غدا الاهتمام بإشكالية الثقافة، في عالم اليوم، رهانًا كبيرًا بالنسبة إلى جميع المجتمعات البشرية، سواء في ما يرجع إلى ارتباطها بقضايا جديدة تمامًا مثل: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتنمية والتحديث؛ أو في ما يخص مسألة العلاقات بين الدول والشعوب والثقافات. والظاهر أن مفهوم الثقافة كما يُتداول حاليًا في فضاء الفكر المعاصر، ينحو تدريجيًا لاحتلال مكانة مفهوم آخر هو مفهوم الأيديولوجيا، الذي ظلّ ـ كما لا يخفى ـ مهيمنًا على ساحة الفكر السياسي والفلسفي فترة طويلة تجاوزت القرن. ولكن يبدو الآن أن نجمه بدأ يأفل، وذلك منذ نهاية ما سُمّي مرحلة الحرب الباردة، وانهيار الأنظمة الشمولية في أوروبا.

وفي سياق ما يمكن اعتباره صراعًا نظريًا صامتًا بين أنصار كل واحد من هذين المفهومين: الثقافة والأيديولوجيا، في إمكان الملاحظ المتتبّع لمجريات الأمور أن يقف عن كثب، على مدى انخفاض أسهم مفهوم الأيديولوجيا، وفي مقابل ذلك مدى تنامي الاهتمام الذي يوليه المفكرون، والمحللون السياسيون، وخبراء العلاقات الدّولية، في عالمنا المعاصر لإشكالية الثقافة وللمفاهيم

التي أضحت مرتبطة بها ارتباطًا وثيقًا مثل: الهوية الثّقافية، المثاقفة، الهيمنة والتبعية الثّقافية، الديمقراطية والتربية على ثقافة حقوق الإنسان، الحقوق الثّقافية للشعوب، السياسات الثّقافية، العولمة الثّقافية، الصّراع والحوار بين الثقافات. وهذا الاهتمام المتزايد بإشكالية الثقافة يمكن تفهُّمه، إذا تذكَّرنا أن الدلالات الغنية التي اكتسبها المفهوم حديثًا، جعلت منه مفهومًا مثيرًا للجدل، ولكثير من القضايا الفكرية والفلسفية المعاصرة. في هذا الصدد، في مقدورنا القول، إنَّ فيه ومن خلاله، تجتمع اليوم في مُركَّب واحد أسئلة الهوية الثابتة والمتغيِّرات؛ وأسئلة الوحدة والتعدُّد والاختلاف؛ وأسئلة الاستبداد والديمقراطية، وأسئلة الحتمية والحرية، وأسئلة الجمود والتطوّر والإبداع.

أوّلًا: عن مفهوم الثقافة وتطوُّره

قبل الشروع في تحليل إشكالية الثقافة، لدينا جُملة من الإيضاحات الأوَّليـة يَحسُن بنا البدء بها. أوّلها أن مصطلح «ثقافة Culture» يطرح إشكالًا بالنسبة إلى دلالته وأصوله الاشتقاقية، سواء في حقل لغتنا العربية، التي نرجِّح أنّه لم يُدخَل إليها في معناه الحديث إلّا في العشرينيات من القرن الماضي؛ أو في حقل اللغة اللاتينية التي نشأ فيها أصلًا، واللغات المنحدرة منها. وفضلًا عن ذلك أضحى المفهوم يعاني تعدُّد المعاني التي علقت به واختلاف هذه المعاني، جرَّاء تنقّله بين فروع معرفية كثيرة، وهو ما أفضى إلى اتّساع مجاله الدلالي باستمرار، وتقاطعه مع مجالات أخرى.

الإيضاح الثّاني هو أن الاهتمام بالثقافة كظاهرة إنسانية مُتميِّزة ومستقلة نسبيًا، هو أيضًا حديث العهد، ولم يكن من قبل من الموضوعات التقليدية للعلم ولا للفكر الفلسفي. وثمة قرائن كثيرة تشير إلى أن هذه الظاهرة لم تصبح موضوع دراسة لفرع معرفي متخصِّص في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، إلّا في النصف الثّاني من القرن التاسع عشر. ومن دون خشية الوقوع في الخطأ نقول، إن هذا الاهتمام قد ظهر ونما مع نشأة علم الأنثروبولوجيا ومع تطوُّره. وإذا كان معروفًا أن موضوع هذا العلم هو دراسة الجنس البشري من نواح متعددة، فإنّ من اهتماماته الأساسية التي تندرج في هذا النطاق دراسةَ المنظومات

الثّقافية للمجتمعات البشرية، خصائص ووظائف، ومظاهر الاختلاف والتشابه فيها، ونوعية العلاقات القائمة بينها[1].

بالنسبة إلى الشقّ الأوّل من التمهيد نقول، إن الموسوعات والقواميس المختصّة تفيدنا بأن أصل الكلمة الفرنسية Culture ينحدر من الكلمة اللاتينية Cultur. وهي كلمة كانت رائجة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، وقد اشتُقَّت بدورها من الجذر اللاتيني Colere، الذي تفرَّعت عنه ثلاث دلالات، تحوَّلت تباعًا إلى كلمات متميزة هي كلمة: Culte وتدل على العبادة والتقديس؛ وكلمة: Colunus وتفيد إعمار الأرض والاستيطان، ثم كلمة: Cultura التي تعني حرث الأرض وزراعتها.

ورغم انتماء هذه الكلمات الثلاث إلى جذر لاتيني واحد مشترك، فإنها سرعان ما تطوَّرت وتفرعت، وأصبحت لكل واحدة منها دلالتها الخاصة. وهكذا يمكن أن نلاحظ أن معنى كلمة Cultura التي تُترجَم في لغتنا العربية بكلمة «ثقافة»، كانت السياقات الأولى لتداولها تحيل إلى ثلاثة عناصر بارزة هي: المقدس، إعمار الأرض، الحرث والزراعة. ولكن المعنى الذي كُتب له البقاء والاستمرار طويلًا هو ذاك الذي يحيل إلى عملية إعداد الأرض وزراعتها، قصد جَنْي محاصيل من نباتات وحبوب وثمار وغيرها، يستفيد منها الإنسان في حياته. ومن المُثبت أن هذا المعنى الأخير انتشر وعمَّ استعماله بفضل ظهور كلمة أخرى قريبة من الجذر نفسه هي كلمة Agriculture، التي تختص بالدلالة على زراعة الأرض والحقول[2].

وفضلًا عن معنى الحرث والزراعة، فإنّ لكلمَة ثقافة Cultura في اللغات ذات الأصول اللاتينية معنًى آخر مجازيًا اكتسبته لاحقًا، يبدو أنّه الأكثر رواجًا بالقياس إلى المعنى الذي التصق بها في البداية. وهذا المعنى يحيل إلى مسألة العناية بالإنسان جسمًا ونفسًا وعقلًا، عن طريق التربية والتهذيب والتكوين

---

(١) للمزيد من التفاصيل حول الإيضاحات المذكورة، انظر: ملف «إشكالية الهوية»: عبد الرزاق الدواي، «الهوية الثّقافية: جدلية الثقافة والمثاقفة،» مجلة المناهل، العددان ٧١ - ٧٢ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤)، ص ٧٥ - ١٠٩.

(٢) انظر: تيري إغلتون، «الثقافة في طبعاتها المختلفة،» ترجمة ثائر ديب، مجلة المعرفة (وزارة الثقافة السورية)، العدد ٤٦٠ (٢٠٠١)، ص ٥٧ - ٥٨.

والتعليم، وبصفة عامة عن طريق مجموع المعارف والآداب الإنسانية المتوافرة في عصر ما، والتي تغرس وتُنمّي في الإنسان صفات وخصائل محمودة، مثل حسن السلوك والتصرّف والتّدبير، والذوق الرفيع، والحسّ النقدي، والقدرة على الحكم السّليم.

ومن المرجَّح أن هذا المعنى قد نشأ بفضل حدْس انبثق من مُماثلة ذهنية طريفة بين زراعة الحقول من جهة، وتنمية قدرات النفس والعقل من جهة ثانية. ويلاحَظ أن هذا التماثل والتقارب بين التصوُّرين بدأ في الظهور والانتشار ابتداء من منتصف القرن السادس عشر، وهي حقبة تمثّل كما نعلم أوج عصر النهضة الأوروبية. وقد شاع تداوله بصفة خاصّة في كتابات أدباء ومفكّري حركة النزعة الإنسانية. بيد أن القواميس اللغوية الأوروبية لم تهتم كثيرًا بتدوين هذا المعنى المستحدَث، فظل مهمَلًا ولم يُكتب له الذيوع والانتشار من جديد إلّا في القرن الثامن عشر مع فلاسفة عصر الأنوار.

هكذا يتّضح لنا أن كلمة Culture التي دلّت في سياق نشأتها الأصلية، على عملية مادية ملموسة تمامًا، تتعيّن في حرث الحقول وزراعتها، قد وُظّفت في ما بعد في معنًى استعاري للدلالة على العناية بشؤون النفس والعقل؛ ولاحقًا على مشروع تعَهُّد الطفل البشري عن طريق التربية والتعليم، وإعداده وإصلاحه وتهذيبه وتطوير ملكاته وقدراته العقلية، ليكون مواطنًا صالحًا في المجتمع الذي يعيش فيه. هناك إذًا انتقال قد تمَّ من ميدان الحرث والزراعة وجني المحاصيل، إلى ميدان آخر يبدو للوهلة الأولى أنّه مختلف عنه تمامًا. وكأن القصد من حصول هذه الطفرة في المعنى هو التعبير عن طبيعة واحدة من أهم الظواهر والفعاليات البشرية الاجتماعية وأرفعها شأنًا. وتلك كانت أمارة على أن الوعي البشري أصبح قادرًا على إدراك أن «زراعة» العقول وتعهُّدها لا يقلّان أهمية عن زراعة الحقول[٣].

---

(٣) الظاهر أن لفظ Cultura قد استعمله الأدب الروماني القديم بمعنى قريب من المعنى المجازي المذكور. يُذكر في هذا الصدد أن الأديب الروماني شيشرون (١٠٣ - ٤٣ ق.م.) استعمله للدلالة على النشاطات والفعاليات التي تساهم في تنمية العقل والروح. لكن ما يسترعي الانتباه حقًّا هو غياب هذه الكلمة في الأدب اليونان القديم. وبحسب اطلاعنا في هذا المجال، نجد فقط هذه الكلمة تقوم مقامها Paideia. وقد استُعملت في كتابات فلاسفة اليونان للدلالة على طرق وأساليب التربية والتنشئة، وتعليم المعارف والفنون الضرورية لتكوين المواطن اليوناني الصالح.

ويتعلّق الشّقّ الثّاني من هذا التمهيد بدلالة مصطلح «ثقافة» في اللغة العربية. وفي هذا الصدد نقول: إن القواميس الحديثة للغة العربية تقترح مجموعة من التعاريف لهذا المصطلح. ولا نُفشي سرًّا عندما نُذَكِّر بأن القليل من مضامين تلك التعاريف، كما هي متداولة في الكتابات العربية الحديثة أو المعاصرة، متأصِّل في لغتنا وفي تراثنا العربي. بل إن أغلبها، إن لم نقُل كلها، هو إمّا مستعار مباشرة، وإمّا مقتبس ومتصرَّف فيه. وفي تقديرنا أن جميع المعاني الممكن استخلاصها من المصدر العربي الاشتقاقي الأصلي لكلمة «ثقافة»، وخاصّة من أفعال: ثَقُفَ، ثَقِفَ، ثَقَّفَ، لا تمتُّ بأي صلة مباشرة إلى موضوعات مثل: العبادة والاستيطان والحرث والزراعة، كما لاحظنا ذلك بالنسبة إلى كلمة Culture[٤].

بيد أن ملاحظتنا هاته لا تمنع على أي حال إمكانية وجود عناصر تَقارُب بين المعاني الاشتقاقية الأصلية لكلمة «ثقافة» في لغتنا العربية، وبين المعنى المجازي المستحدث لكلمة Culture في سياقها الغربي كما وضَّحناه سابقًا. وهنا، في وسعنا القول إن معاني كلمة «ثقافة» في العربية، مهما تتعدّد وتختلف بالنظر إلى مصادرها الفعلية الثلاثة السابق ذكرها، تلتقي كلّها للدلالة على مُركَّب من المعاني يشمل في الآن نفسه صفات الحذق، المهارة، الفطنة، التهذيب، التشذيب، التسوية والتقويم، والإصلاح من بعد اعوجاج. وفي تقديرنا إن جميع المعاني المذكورة قابلة لأن تُدرَج ضمن الغايات المستهدفة والمرجوَّة من التربية والتعليم، واكتساب المعارف والمهارات، ومن عملية التنشئة الاجتماعية بصفة عامة.

وممّا لا شك فيه اليوم أن كلمة «ثقافة» في لغتنا العربية الحديثة قد اغتنت بمعان كثيرة جديدة طوال عقود القرن الماضي؛ معان تراكمت وانضافت إلى معانيها الاشتقاقية المعروفة، وغدت بالتالي واسعة التداول في كتاباتنا حتى أننا

---

(٤) حول هذا الموضوع، انظر: حسين مؤنس: «الثقافة والحضارة،» في: الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ط ٢، عالم المعرفة؛ ٢٣٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص٣٦٩ - ٤٠٣، ومعن زيادة: «في ماهِيَّة الثقافة،» في: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة؛ ١١٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧)، ص٢٩ - ٦٦.

ألفناها، ولم نعُد نكترث كثيرًا بالتساؤل عن مصادرها وسياقاتها الأولى. ومن بين تلك المعاني المستحدثة المتراكمة في الرصيد الحديث للغتنا نذكُر على سبيل المثال: الدلالة على العلوم والمعارف والفنون التي يحصِّلها الفرد في المجتمع عن طريق التربية والتعليم؛ الدلالة على مجموع ما توصّلت إليه أمّة ما أو بلاد ما في حقول المعارف من أدب وفكر وفن وصناعة وعلم؛ الدلالة على مجموع السّمات والخصائص والعادات والأنظمة الاجتماعية والقِيَم السائدة في مجتمع معيَّن، وعند شعب معيَّن، والتي تَمَيِّزُه من غيره؛ الدلالة على ما يتصف به الشخص الحاذق المتعلّم من ذوق وحسّ نقدي وحكم سليم، أو على نوع التربية التي أدّت إلى إكسابه هذه الصفات الحميدة؛ وأخيرًا الدلالة عمومًا على جميع العناصر والمظاهر التي تجعل الإنسان يبتعد عن الحالة الطبيعية الفطرية الأولى ويتميّز عنها.

حاصل القول، إن مفهوم «الثقافة» أصبح اليوم بمنزلة قاسم مشترك يؤَلِّف بين عناصر كثيرة يصعب التكهُّن مسبقًا بوجود علاقة ما تجمعها لكثرة ما هي الاختلافات بينها بادية للعيان: تصوّرات عن الحياة والكون والإنسان، سلوكيات بشرية، موضوعات مادية، مهارات وتقنيات، طقوس ورموز دينية، مؤسسات وعادات اجتماعية، آداب وفنون وعلوم، مواقف واستراتيجيات اجتماعية وسياسية. باختصار، إنّه يحيل إلى كل ما يمتّ إلى البشر وعالمهم بصلة؛ مرئيًا كان أو غير مرئي، شعوريًا كان أو لا شعوري، مستمرًا كان أو عابرًا، مَحليًّا كان أو عالميًّا، قديمًا كان أو حديثًا.

إننا نظن أن أغلب المعاني الجديدة لكلمة ثقافة انتقلت، وتنتقل اليوم، إلى العربية عن طريق مختلف آليات المثاقفة، ومنها الترجمة بشكل خاصّ. ونعلم أن هذا التخصّص الأدبي واللغوي أتاح لنا من قبل، ولا يزال يتيح فرصًا كثيرة للاطّلاع على الانتقالات والتطوّرات الدلالية المتتالية التي عرفها مفهوم Culture في حقله المعرفي الغربي الحديث والمعاصر، وخاصّة ابتداء من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويبدو عاديًا لنا الآن أن معظم المفكّرين والكتّاب العرب، حين يستعملون كلمة «ثقافة» في كتاباتهم فإنّ تعريفاتهم لها، الصَّريحة والضمنية، لا تكاد تخرج عن التعريفات المتنوّعة المعطاة لهذا المفهوم خلال مسار تطوّره في الفضاءات التاريخية والفكرية الغربية، والأوروبية منها أساسًا.

وللحقيقة نقول إننا لا نعرف بالتحديد متى بدأ استعمال الكلمة العربية «ثقافة» أوّل مرّة في كتابات مفكرينا وأدبائنا العرب، للتعبير عن المعاني المستحدثة التي ذكرناها. ولكنّنا متيقّنون من أمر واحد على الأقل هو أن الفضل في إنجاز هذه النقلة النوعية يرجع بالأحرى إلى الجيل الرائد من هؤلاء، الذين ساهموا في وضع أسس نهضتنا العربية الفكرية الحديثة. ولتكوين فكرة حول هذه المسألة نسوق هنا رأيًا شائعًا يذهب إلى أن المفكّر المصري سلامة موسى كان في طليعتهم، وذلك استنادًا إلى ما ذكره هو نفسه في مقالة له نُشرت عام ١٩٢٧: «... كنت أوّل من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث، ولم أكن أنا الذي سكّها بنفسه فإني انتحلتها من ابن خلدون، وإذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظة «كلتور» الشّائعة في الأدب الأوروبي»[٥].

يتبيَّن ممّا تقدّم أن مصطلح «ثقافة» بمعنى Culture قد استُخدم في سياقات مختلفة، وحمَل بالتالي معاني متعدّدة. ولكن الباحثين المهتمين بتتبُّع مسار تطوُّره الدلالي يُجمِعون على أن ميدان علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بالذات، هو الحقل المعرفي الأوّل والأساس الذي نشأ فيه معناه الحديث المتداول حاليًا، وأنه يُعَدُّ من المفاهيم المركزية في هذا التخصّص العلمي الجديد، وكان فيه، ولا يزال، الموضوع المِحوري لأغلب الدراسات والأبحاث. ومعلوم أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية نشأت في أوروبا خلال النصف الثّاني من القرن التاسع عشر، وأن روَّادها الأوائل حدَّدوا موضوعها في دراسة الثقافات البشرية، ومظاهر الاختلاف والتشابه في ما بينها، وكذلك نوعية علاقات بعضها ببعض.

صحيح أن مصطلح «ثقافة» بمعنى Culture كان رائجًا في الأدبيات الغربية حتى قبل نشأة علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وأنه كان آنذاك يحيل إلى مجموع المظاهر الفكرية والأدبية والفنية لحضارة شعب من الشعوب أو أمّة من الأمم. ولكنّه مع نشأة هذا العلم، أصبح يُستعمل بمعنى عام للدلالة على جميع الفعاليات والممارسات والمهارات، المادّية والفكرية والرمزية،

(٥) انظر: سلامة موسى، «الثقافة والحضارة،» الهلال (كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٢٧)، ص ١٧١، عن: نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المَدَنيّة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ ١ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٢٧.

التي أبدعها الجنس البشري وطوّرها عبر مراحل تاريخه الطويل والمتنوّع، وتناقلها عبر العصور والأجيال. ومن هذا المنظور الجديد اعتُبرت الثقافة، من حيث نشأتها وتطوّرها ووظائفها، حصيلة لتراكم الإرث والخبرات الإنسانية الاجتماعية، وهي تُتَنَاقَل عبر المجتمعات والمؤسَّسات والأجيال، وهي تتميَّز وتنفصل بالتدريج عن المظاهر الفطرية الطبيعية البدائية، التي اتّسمت بها حياة المجموعات البشرية في الأزمان الغابرة من ماضيها. ويحسُن بنا هنا إلقاء نظرة سريعة على التطوّر الذي عرفه مفهوم الثقافة في ميداني نظرية التحليل النفسي والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

ثانيًا: الثقافة في التحليل النفسي والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

١ - بين المهتمّين بإشكالية تطوّر مفهوم «الثقافة» في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ثمة توافق عام على أن الفضل في اقتراح أوّل تعريف شامل ودقيق لهذا المفهوم، يرجع إلى العالم الإنكليزي **إدوارد تايلر** (E. B. Tylor) (١٨٣٢ - ١٩١٧)، الذي يعَدُّ أحد مؤسّسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، إلى جانب العالم الأميركي **لويس مورغان** (L. H. Morgan) (١٨١٨ - ١٨٨١)، وهو أوّل باحث شغل كرسي هذا الفرع المعرفي الجديد في جامعة أكسفورد بإنكلترا، وأول من اقترح أن تكون ظاهرة الثقافة موضوعًا رئيسًا لهذا التخصّص. وقد ورد تعريفه للثقافة في الفقرة الأولى من كتابه: **الثقافة البدائية**، المنشور عام ١٨٧١، كما: «إن الثقافة أو الحضارة، هي ذلك المُركَّب الكُلّي الذي يشتمل على: المعارف، والمعتقدات، والفنون والآداب، والأخلاق والقوانين والأعراف، والقدرات، وكذلك على جميع الاستعدادات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان، بصفته عضوًا في مجتمع مُعيَّن»[٦].

وعند التمعّن قليلًا في التعريف المذكور، نلاحظ أنّه في جانبه الوصفي يعدِّد العناصر العامة التي تكوِّن ظاهرة الثقافة، كما يُبرز فكرة أن هذه المكونات جميعها، سواء كانت ذات طبيعة مادية أو غير مادية، تنتُج من الفعاليات البشرية

---

(٦) انظر كتاب إدوارد تايلر المنشور عام ١٨٧١: Edward B. Tylor, *Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom,* 2 vols. in 1, 7th éd (New York: Brentano's, [1924]), p. 1.

في سياق الحياة الاجتماعية، وأن اكتساب ثقافة معيَّنة أو الاندماج في ثقافة معَّينة، يتحقق بالضرورة في هذا المجال ذاته. فضلًا عن ذلك، يترك هذا التعريف، الذي يبدو متأثرًا بالحمولات الدلالية لكلمة Kultur في سياق التراث الجرماني الحديث، مجال الثقافة مفتوحًا نسبيًا على إمكان اكتساب الجديد: فليست الثقافة، من منظوره وفي نهاية المطاف، سوى حصيلة فعاليات، أي مجتمع بشري، وهو يتكيَّف مع بيئته من خلال سيرورة تاريخه الخاص؛ وهو يتفاعل مع المجتمعات البشرية الأخرى التي يدخل معها في علاقات تواصل وتبادل. وهنا يصح القول إن تايلر كان واضع اللَّبنات الأولى على طريق دراسة ظاهرة الثقافة في جميع تجلّياتها، وعند سائر المجتمعات البشرية، ومن حيث المبدأ، من دون أي حكم مسبق أو تمييز.

ورغم ما لهذا التعريف من جِدَّة وأهمية، فقد نال نصيبه من المآخذ والانتقادات. في هذا السياق، قيل عنه إنّه وصفيٌّ وعام جدًا، وإنه لا يأخذ في الاعتبار الطبيعة الدينامية للظّاهرة الثّقافية؛ كما أنّه لا يُولي اهتمامًا كبيرًا لطبيعة العلاقات النوعية التي تربط ثقافة مُعَيَّنَة ببيئتها، وبالمجموعات البشرية التي تحملها وتنتمي إليها[7]. وتلك مآخذ وجيهة في الإمكان تفهّمها، ولكنها لم تمنع كون هذا التعريف لا يزال معدودًا حتى اليوم من بين أوفى تعاريف الثقافة وأشملها. فهو الأكثر استعمالًا وتداولًا، وهو المرجعية المُحال إليها في معظم الدراسات الأنثروبولوجية الثّقافية المعاصرة. وقد كان، ولا يزال، بمنزلة المُنطلَق الذي لا غنى عنه، لمبادرات باحثين آخرين في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، سواء كانوا من المنتقدين له، أو من أنصار اعتماده وتبنّيه، كليًّا أو جزئيًا.

وإذا كنا نلاحظ أن تعاريف الثقافة تكاثرت في فترة لاحقة وتنوَّعت، فنحن نفترض دائمًا أن أغلبها مُستلهَم من تعريف تايلر، أو مقتبَس منه ومُعدَّل، حتى يتلاءم مع الفرضيات والمواقف النظرية المختلفة، لأجيال جديدة من الباحثين.

---

(٧) انظر: مقال جان فريمون، «تلاقي الثقافات والعلاقات الدّولية» المنشور في المجلة الفرنسية:
Relations Internationales, vol. 24 (1984), p. 403.

وتوجد ترجمة مختصرة له في: جان فريمون، «تلاقي الثقافات والعلاقات الدّولية،» مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩ (١٩٨٤)، ص ٨٥.

وقد مكّن ذلك بلا شك من إتاحة فرص كثيرة لهؤلاء كي يُنجزوا دراسات وتحليلات جديدة من زوايا أخرى للنّظر. ونشير في هذا السياق إلى أن المساهمات الحديثة التي قدَّمها باحثون جدُد في سبيل إغناء مفهوم الثقافة نظريًا وإجرائيًا، تميّزت بإبرازها الأهمية التي يمكن أن تكتسبها عوامل أخرى في فهم ظاهرة الثقافة ودراستها، وهي عوامل يبدو أنّه لم يجرِ الانتباه إليها من قبل، نذكر منها خاصّة: العوامل الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والنفسية. وكعيّنة من ذلك، نذكّر في هذا المقام بدراسات وأبحاث كلٍّ من الطبيب والعالِم النفساني سيغموند فرويد، والعالِم الفرنسي كلود ليفي ـ ستروس (١٩٠٨ - ٢٠٠٩)، رائد الأنثروبولوجيا الثّقافية البنيوية المعاصرة.

إن اختيارنا الاقتصار على عرض موسّع نسبيًا لإشكالية الثقافة، من منظور العالِمين المذكورين، ليس مجانيًا ولم يكن جزافًا تمامًا. وإذا لوحظ أننا تلافينا دخول متاهات التفاصيل المتخصّصة لنظريتيهما المعروفتين لدى الجميع، فذلك لأننا قدّرنا أن تلك التفاصيل لا تهم كثيرًا موضوع الكتاب ككل، ولن تُكسبه قيمة مضافة. أمّا تبريرنا هذا الاختيار فيمكن إجماله في مسألتين أساسيتين: الأولى هي أن لكل واحد من العالِمين المذكورين كتابات معروفة ومهمّة ومباشرة في موضوع الثقافة، وهي متوافرة باللغة العربية، ولا يمكن إنكار أن بصماتها لا تزال واضحة حتى الآن في جميع معالم التناول المعاصر لهذه الإشكالية، مهما تختلف توجّهاته وتتنوّع. والمسألة الثانية تتمثّل في أنَّ تناول كل واحد منهما لإشكالية الثقافة بالذات، يتحلّى بميزة خاصّة هي كونه واضحًا، وأقرب إلى التناول الفلسفي، وهو ما يهمنا في هذا المقام أكثر من غيره.

قبل أن نلقي نظرة على مفهوم الثقافة عند فرويد وليفي ـ ستروس، نود لفت الانتباه إلى أننا نتبنّى في دراستنا هاته، وجهة النظر التي ترى أنّه سواء قلنا ثقافة أو قلنا حضارة (Civilisation)، ففي الإمكان إحلال أحد اللفظيْن محل الآخر على نحو متبادَل تمامًا، كما كان ذلك رائجًا من قبل، وخاصّة في أدبيات القرن الثامن عشر، أي في أجواء المناخ الفكري العام الذي أشاعه عصر التنوير في أوروبا. ولقد كان المُرَاد في تلك الحقبة من استعمال المصطلحيْن معًا هو الدلالة على درجة التقدّم والرقي الاجتماعي التي بلغتها مسيرة التطور العام للبشرية، في مجالاته الاجتماعية والمادية والفكرية والروحية. ومعلوم أن هذا التقليد يواصل

اليوم أيضًا في أغلب الأبحاث الأنثروبولوجية الثّقافية الحديثة، في الغرب عمومًا، وفي إنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا بصفة خاصّة.

وقد رأينا من قبلُ، أن تعريف تايلر ذاته لم يُفرِّق بين المفهومين المذكورين عندما قال: «إن الثقافة أو الحضارة...». وفي تقديرنا، ليس ثمة تمييز فعلي كبير بين الدلالتيْن الحديثتين للمصطلحيْن يستدعي التوقّف عنده طويلًا؛ فهما بالأحرى متداخلتان ومتلازمتان بحيث لا يُذكر أحد اللفظين من دون أن يرافقه الآخر في معناه، كما يشير إلى ذلك مؤرّخ الحضارات الفرنسي **فرناند بروديل**(٨). فاللفظان يُعبّران معًا عن مُركّب واحد من الظواهر الاجتماعية، يُمكِن النظر إليه من وجهيْن: وجه مادي ملموس يتعيَّن في المستوى الذي بلغه التّقدم العمراني والتكنولوجي عند أمّة من الأمم، أو في مجتمع معيَّن وفي حقبة تاريخية محدَّدة، وكذلك في العلاقات الاجتماعية والعادات والمعتقدات، وفي المؤسسات وأنظمة الحكم. ووجْه ثان يتجلّى في نواحي الإنتاج الأدبي والفنّي والفكري والعلمي، ومعالم الرقيّ الأخلاقي والروحي. ودواعي تبنّينا لهذا الموقف لا تستند في الحقيقة إلى الدلالة الاشتقاقية لهذين اللفظين في حقل اللغة العربية، التي إذا أحَلْنا إليها أحيانًا فمن باب الاستئناس فقط؛ وإنما هي تعود في المقام الأوّل إلى ما ذكرناه عن الحقل المعرفي الحديث لعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

٢ ـ اهتم فرويد بإشكالية الثقافة في كثير من نصوصه المشهورة، سعيًا منه إلى إعطاء نظرية التحليل النفسي أبعادًا جديدة، تخرجها قليلًا من نطاق التخصُّص الضيق، وتجعلها تتفتَّح على الآفاق الرحبة لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. وقد سبق أن أنجزنا في مكان آخر دراسة مستفيضة عن نظرية الثقافة عند فرويد، لذا تقتصر في هذا المقام فقط على تقديم فكرة موجزة عنها(٩).

---

(٨) فرناند بروديل (Fernand Braudel) (١٩٠٢ - ١٩٨٥)، مؤرّخ فرنسي معاصر يهتم بتاريخ الحضارات. متأثر في منهجية كتابة التّاريخ بالمدرسة التاريخية الفرنسية المعروفة باسم مدرسة الحوليات (أُسست عام ١٩٢٩). انظر مؤلّفه كتابات في التّاريخ: Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Champs; 23 (Paris: Éditions Flammarion, 1985), p. 256.

(٩) انظر: عبدالرزاق الدواي، «مفهوم الثقافة من خلال كتاب فرويد: القلق في الثقافة»، في: **المفاهيم وأشكال التواصل**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بو حسن (الرباط: جامعة محمد الخامس ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠١)، ص ١٠٥ - ١٢٠.

بداية، نبادر إلى القول إن فرويد، في مجمل التعاريف التي اقترحها لمفهوم الثقافة، حرص كثيرًا على أن يظل تعريف تايلر ماثِلًا أمام عينيه باستمرار، مع التركيز على فارق أساسي في نظره، يَتعيَّن في تجلية دور العوامل النفسية اللاشعورية في نشأة هذه الظاهرة، وفي الكشف عن الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية لتلك العوامل. ففي كتاب قلق في الثقافة، نجده يعرّف الثقافة بأنها مؤسّسة اجتماعية، نشأت خلال تطوّر التّاريخ البشري، باعتبارها سلطة رمزية للمراقبة، وضبط الطرق التي يتم من خلالها تصريف الغرائز الجنسية والعدوانية عند الإنسان، للدفع بهذا الأخير نحو التحرّر التدريجي من حالة طبيعته الحيوانية البدائية. كما أن الثقافة وجِدت أيضًا لحماية البشر من الطبيعة، ومن أنفسهم، ومن بني جنسهم كذلك، وأخيرًا لإقرار السلم الاجتماعي، وتمكين الجميع من حياة اجتماعية مشتركة، تخضع لقواعد وضوابط صارمة.

والمُلاحَظ أن فرويد احتفظ بجميع العناصر المتضمّنة في تعريف تايلر السّابق الذِّكر، يتجلّى ذلك بوضوح في مضموني التعريفين التاليين: «أقصد بالثقافة الإنسانية، وأنا هنا أرفض التمييز بين الثقافة والحضارة، جميع ما أمكن للبشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية، وأن تتميّز به عن حياة البهائم... إن الثقافة تتبدّى للملاحظ في وجهين اثنين: من جهة هي تضم جميع المعارف والمقدرات التي اكتسبها البشر خلال تاريخهم للسيطرة على قوى الطبيعة، ولينتزعوا منها الخيرات القمينة بتلبية الحاجات الإنسانية؛ ومن جهة ثانية تشتمل على جميع المؤسّسات والتنظيمات الضرورية لضبط علاقات البشر في ما بينهم...». ونقرأ في نصّ آخر: «إن مصطلح الحضارة (أو الثقافة)، يشير إلى جملة الصنائع والتنظيمات التي يُبعدنا تأسيسها عن الحالة الحيوانية، التي كان أسلافنا الأوائل يعيشون عليها، والتي تفيد في تحقيق هدفين: حماية الإنسان من الطبيعة، وتنظيم العلاقات الاجتماعية»[١٠].

٣ ـ اعتمد العالم الأنثروبولوجي الفرنسي ليفي ـ ستروس بدوره تعريف تايلر للثقافة كأرضية عامة لأبحاثه في ميدان الأنثروبولوجيا الثّقافية والاجتماعية.

---

(١٠) سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص٨، بتصرف، وقلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٤١ – ٤٢.

ويتّضح لنا ذلك من خلال عبارته المشهورة: «إن الطبيعة هي ما يتوارثه البشر من الناحية البيولوجية...، بينما الثقافة هي على العكس من ذلك، جميع ما نستمدّه ونكتسبه من التقاليد الخارجية أي من التربية... إن الثقافة أو الحضارة، هي مجموع العادات والمعتقدات والمؤسَّسات، مثل: الفن، والقانون، والدِّين، وتقنيات الحياة المادية... إنها باختصار جميع العادات والمهارات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوًا في مجتمع مُعيَّن»[١١].

غير خاف أن العالِم المذكور سعى في أبحاثه إلى تطبيق منهج التحليل البنيوي، الذي استعار مُسلَّماته وخطواته الأساسية من علم اللسانيات المعاصرة. ولقد أطلق هو نفسه اسم «الأنثروبولوجيا البنيوية» على حصيلة مساهماته في ميدان الأنثروبولوجيا الثّقافية والاجتماعية. وله كتابان يحملان التسمية نفسها: الأوّل نُشر عام ١٩٥٨، والثاني نُشر عام ١٩٧٣. وتهدف الأنثروبولوجيا البنيوية عند ليفي ـ ستروس إلى دراسة البنى اللاشعورية المشتركة بين جميع الثقافات البشرية، ومن ثمة السعي إلى اكتشاف المبادئ الأولية الكليّة والضرورية، التي تنظّم كيفية اشتغال العقل البشري المُنتج للثقافة، عند جميع البشر، وفي جميع الأزمنة. وقد سبق لنا إنجاز دراسة وافية عن هذا الموضوع[١٢].

تتأسَّس الأنثروبولوجيا البنيوية على فرضية أساسية مفادها أن نظام الثقافة يُمَاثِل في بنيته العامة نظام اللغة. والمقصود بذلك إبرازُ فكرة أن جميع ظواهر الحياة الاجتماعية والثقافية شبيهة بنسق اللغة، من حيث إنها منظومات من الرموز والعلامات، وظيفتها الرئيسة إقامة جسور مختلفة للتَّواصل بين البشر. وسيكون مفهوم التواصُل عند ليفي ـ ستروس مَعبَرًا لنقل النموذج الإبستيمولوجي اللساني إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد تفرَّع اهتمام العالم الأنثروبولوجي الفرنسي بإشكالية الثقافة إلى مجموعة من المحاور، هذه أهمها:

---

(١١) *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, par Georges Charbonnier*, Le Monde en 10/18, 441 (Paris: Union Générale d'Edition, 1969), pp. 180-185.

(١٢) انظر: عبد الرزاق الدواي: «حول الثقافة والإنسان،» في: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ٨٣ - ٩٩.

أ ـ مسألة العلاقة بين الطّبيعة والثّقافة

اهتمَّ عالِمُنا في هذا الصدد بما اعتبره معالم بارزة، وأحداثًا كبيرة وحاسمة في تاريخ تطوّر البشرية، ترمز إلى لحظة انتقال المجتمعات البشرية من نظام الطّبيعة إلى نظام الثّقافة. وفي هذا السياق رأيناه يقترح في كتاباته، في فترات متتالية، هذه المجموعة من الفرضيات:

ـ إنَّ لحظة ظهور اللغة المنطوقة عند الإنسان، تُعدُّ بمنزلة الخط الحاسم الفاصل بين الطبيعة والثقافة.

ـ إن نشأة ظاهرة حظر الزواج والعلاقات الجنسية بين عدد معيَّن من الأقارب، هي التي تمثِّل في المجتمعات البشرية لحظة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. والحجّة هنا هي أن جميع ما يتّصف بالضرورة وبالكلّيّة عند الإنسان يمكن ردُّه إلى نظام الطبيعة، في حين أن كل ما يخضع عنده لعُرف، أو لقاعدة اجتماعية معيَّنة، فهو ينتمي إلى المجتمع، وبالتالي إلى الثّقافة. وقد استخلص من ذلك أن ظاهرة حظر الزواج والعلاقات الجنسية مع الأقارب هي قاعدة اجتماعية، ولكنها تتّصف في الوقت نفسه بالضرورة وبالعَالَمِية، إذ هي موجودة في أغلب المجتمعات البشرية المعروفة.

وقد أكّد ليفي ـ ستروس في نهاية المطاف أن «حظر وتحريم الزواج من الأقارب ليس ذا أصل طبيعي محض، كما أنّه ليس ذا أصل ثقافي خالص،... إنّه يؤسس تلك الخطوة الحاسمة التي بفضلها ومن خلالها تحقق الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة»... فقبل نشأة ظاهرة تحريم الزواج من الأقارب لم تكن الثقافة قد نشأت بعدُ، وبعد نشأة هذه الظاهرة كفّت الطبيعة عن أن تبقى السلطة الوحيدة المهيمنة على الإنسان». إن هذه الظاهرة هي ظاهرة كلّية مثل اللغة تمامًا، ونجم عنها في المجتمع ظهور أنظمة القرابة وعلاقات المصاهرة. والظاهر أن وظيفتها هي إقامة نوع من التواصل بين المجموعات البشرية، تكون أدواته الوسيطة هي النساء، اللواتي هُنَّ ـ من خلال هذا التصوّر ـ وحدات للتبادل والتواصل في المجتمع، مثل الكلمات[١٣].

---

(١٣) Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1949), p. 10.

ـ إنَّ ظهور الوظيفة الرمزية عند الإنسان، وبالتالي نشأة التواصل الاجتماعي بواسطة الرموز، يمثّلان بصفة عامّة تلك اللحظة الحاسمة في تاريخ البشرية، التي يُفترَض أنّه تحقّق فيها انتقال الإنسان من مجرّد كائن طبيعي إلى كائن ثقافي. في نظر العالم الفرنسي إن جميع مكوِّنات الثقافة البشرية، من لغة وعلاقات قرابة وعادات وآداب وأساطير، تشكّل منظومات رمزية وظيفتها الدائمة هي تحقيق التوَاصُل الاجتماعي.

وحاصل القول في مسألة علاقة الطبيعة بالثقافة، هي أنّه لا توجد قطيعة جذرية بينهما، وفي الإمكان تصوُّر إرجاع الثانية إلى الأولى، وذلك ما تطمح البنيوية إلى تحقيقه فعلًا. ولكن الواقع البشري يكشف لنا أننا مُكوَّنون بحيث ندرك هذين العنصرين كما لو أنهما يشكّلان نظامين مستقلّين ومتمايزيْن، بينما الأمر في الحقيقة يتعلّق بطرفَيْ سلسلة تظل حلقاتُها الوسطى مجهولة بالنسبة إلينا، لأنها وراءنا، مدفونة في الماضي الغابر لتطوّر الجنس البشري.

ب ـ ظاهرة التنوّع والاختلاف في الثّقافات البشرية

لقد نشأ علم الأنثروبولوجيا وتطوَّر في المجتمع الغربي. والباحثون فيه اهتموا كثيرًا بظاهرة الاختلافات القائمة بين الشعوب وثقافاتها. وقد سعى كثيرون منهم، من خلال أبحاثهم ودراساتهم، إلى العثور على ما يدعم حكمًا جاهزًا ومسبقًا كان رائجًا في أوساطهم، ومفاده أن التّعدّد والاختلاف والتنوّع في أشكال الثقافات البشرية الموجودة في العالم يعكس اختلافًا طبيعيًا وواقعيًا بين الشعوب، والمجتمعات البشرية وعقلياتها؛ أي أن هناك تغايُرًا مطلقًا يميِّز ثقافة المتحضِّرين عن ثقافة المتوحّشين والبدائيين، ويُميِّز بالتالي الحضارة الغربية عمومًا عن باقي حضارات المجتمعات البشرية الأخرى وثقافاتها.

والظاهر أن الأنثروبولوجيا البنيوية اختارت السير في طريق معاكس لهذا التوجُّه، وفضَّلت الدفاع عن أطروحة أخرى مفادها أن البشرية واحدة، مهما تعدَّد ثقافاتها وتختلف وتتنوّع. والحقّ أن ليفي ـ ستروس اجتهد كثيرًا في هذا الاتجاه، ودافع فعلًا عن فكرة أن الطبيعة العميقة للظاهرة الثّقافية لا يمكن إدراكها وفهمها فهمًا سليمًا، من خلال الوقوف فقط عند ملاحظة واقعة الاختلاف الثقافي في المجتمعات البشرية. ذلك لأن التعدّد والاختلاف والتنوّع

في أشكال الثقافات البشرية ليست سوى تنويعات وأطياف أُدْخِلَت على مادة أولى هي، من حيث المبدأ، واحدة ومشتركة وثابتة دائمًا وفي جميع الأحوال. وبعبارة أخرى، إنَّ الخصائص العامة والعالمية للثّقافة البشرية لا تظهر على مستوى الوقائع التجريبية المرئية والملاحَظة، بسبب أنها كامنة في مستوى البنى العميقة. والنتيجة النهائية التي خلص إليها هي أن الثّقافات البشرية تصدُر جميعها عن عقل بشري واحد وثابت الهوية دومًا، وأنَّ الاختلاف في الثقافات البشرية إنما يرجع إلى العوامل والظّروف الخارجية التي توجد فيها المجتمعات البشرية، وبالتالي فإنّ الثقافات البشرية تتعادل ولا تقبل المفاضلة في ما بينها.

ج ـ مسألة الاختلاف بين الثّقافات والنّزعات العنصرية

إنَّ اختلاف الثقافات البشرية في ما بينها ظاهرة اجتماعية وتاريخية ملموسة. بيد أن هذا الاختلاف، الواقعي والعادي، لا يحول دون أن يكون هناك نوع من التّجاذب والتّقارب والتّعاون بين مجموعات معيَّنة منها. وفي الوقت ذاته، قدر واضح من التجاهل والتنافر بين مجموعات أخرى. ولكن، عندما تتحوّل ظاهرة الاختلاف الثقافي إلى ذريعة في يد حركات عنصرية، هدفها نشر أفكار الامتياز والتفوّق العِرقي، والدّفاع العلني عن أطروحة انعدام التكافؤ والمساواة بين الثقافات البشرية، عندئذ يكتسي المشكل طابعًا آخر، حيث تترتّب عنه تداعيات أخلاقية ومواقف سياسية تتبلور بشكل مكشوف في السلوك المُحتقِر للثقافات المغايرة والمعادي لها. وهنا يبدو من المشروع طرح التساؤل حول العلاقة المفترضة بين تعدّد الأجناس والسلالات البشرية من جهة، وظاهرة اختلاف الثقافات من جهة ثانية.

والمؤكد أن اهتمام ليفي ـ ستروس بهذه المسألة ظل حاضرًا في كتاباته ما يزيد على ثلاثة عقود، وقد انتهى في شأنها إلى رفض صريح لوجود أي علاقة، مباشرة وضرورية، بين تقدُّم الثقافات البشرية وازدهارها، وما يُزعم أنّه تفوُّق وامتياز عرقي لشعب من الشعوب. كما أكّد أن الازدهار الثقافي في المجتمعات البشرية لا يتحقّق إلّا حيث تتوافر ظروف مناسبة لانفتاح الثقافات البشرية على بعضها، وأن التواصل والتعاون بين الثقافات البشرية يُعَدّان مصدرًا مهمًّا للإثراء المتبادل، وأن الانكماش والعزلة يؤديان حتمًا إلى الجمود والعقم الثقافي.

هذه الأفكار اعتُبرت في حينها جديدة وثورية، كما عُدَّت لاحقًا مقدِّمات لأدبيات الحوار بين الثقافات. هذا فضلًا عن أن منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) استلهمت منها كثيرًا من الأفكار، التي تمّ توظيفها في صوغ «**إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوّع الثقافي**»، الصادر في تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠١. وهو من أهمِّ النّصوص المعاصرة المؤسِّسة لفلسفة أخلاقية جديدة في مجال الحقوق الثّقافية، ولنا عودة إليه. ولكن النقّاد يلاحظون أن هذا الموقف لم يستمر طويلًا، إذ سرعان ما اعتراه بعض التذبذب، بحيث إن رفض ليفي - ستروس للنزعة العنصرية لم يعُد قطعيًا ولا جازمًا كما كان من قبل. وبدا أن هناك نوعًا من القطيعة بين الأطروحة التي دافع عنها في كتابه: **العِرْق والتاريخ**، والأطروحة الثانية التي أصبح يتبنّاها في كتيِّب ثانٍ يحمل عنوان: **الثقافة والتاريخ**، صدرت طبعته الأولى عام ١٩٧١[١٤].

ثالثًا: الثّقافة بوصفها مكوِّنًا للهويّة الاجتماعيّة

إذا ألقينا نظرة فاحصة على مُجمَل تعاريف مفهوم الثقافة المتداولة بين الباحثين في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، أو في الأدبيات المعاصرة عمومًا، سنقف بلا شك على أن التعريف المُحَال إليه اليوم أكثر من غيره، إمّا بشكل مباشر وإمّا بشكل غير مباشر، هو تعريفها بوصفها وسيلة ضرورية لاكتساب صفة الانتماء الفِعلي إلى كيان اجتماعي محدَّد ومتميِّز، ومؤسّسة رمزية للحفاظ على تراث هذا المجتمع وتقاليده ونقله إلى الأجيال الجديدة. وهذه الدلالة الحديثة نسبيًا تسمح بالنظر إلى الثقافة على أنها واحد من العناصر والمكوِّنات المهمّة لتحديد هوية الشخص الاجتماعية، ذلك لكونها كيفيةً خاصّة لرؤية الوجود والحياة، وأسلوبًا في العيش والسلوك والإحساس والإدراك والتعبير والإبداع، يتميَّز به مجتمع بشري معيَّن في ما يملكه من أصالة عريقة ومتجَذِّرة في تاريخه. إنها نابعة من لغته وآدابه ومن سائر تفاصيل حياته؛ نابعة من ظروفه وحاجاته وبيئته الجغرافية وتطوُّر بلاده التاريخي والحضاري. ففي مرآتها يتعرَّف كلّ إنسان على نفسه، ومن خلالها يُتَعَرَّف عليه من مناظير الثقافات الأخرى.

---

(١٤) Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire; Race et Culture*, préf. de Michel Izard, Bibliothèque Albin Michel. Idées (Paris: Albin Michel, 2001).

يمكننا القول إن هذا التصوّر للثقافة يمثّل خلاصة الاجتهادات والتوجُّهات الحالية، في حقل الدراسات الأنثروبولوجية الثّقافية المعاصرة. وهو يحيل عامة إلى الرؤية المتميزة لأمّة من الأمم ولشعب من الشعوب إلى الكون والحياة والمصير، وإلى الإنسان ومكانته ورسالته في الوجود. ومن خلاله تصبح الثقافات البشرية تعابير متنوعة عن أساليب مختلف الشعوب في الحياة، بكلّ ما تتضمّنه من تفاصيل تتّصل بتنظيم الأسرة وعلاقة أفرادها في ما بينهم وبالآخرين، كما تتعلّق بالطعام والشراب والمسكن والأثاث والفراش واللباس، والمعتقدات والعادات والأقاصيص والأمثال والحِكَم. واستنادًا إلى هذه المقاربة الشمولية، أصبحت الثقافة تُعَدُّ عند بعض الباحثين، ومن بينهم المستشرق الألماني غوستاف فون غرونباوم، بمنزلة منظومة من الأسئلة والأجوبة تتعلّق بالكون وبالسّلوك الإنساني؛ بمعنى أنها نسق من المعلومات والإحالات والمعايير الشائعة في مجتمع بأكمله، والمؤثّرة جزئيًا على مناحي تفكيره وسلوكه إزاء العالم الخارجي؛ والمنقولة عبر ذاكرته الجماعية، وهي التي تشكّل في نهاية المطاف مصدر أصالته وهويّته الجماعية(١٥).

هذا التصوُّر الجديد لماهية الثّقافة اكتسب أهمية إضافية، بعد أن اعتمده المؤتمر العالمي للسياسات الثّقافية، الذي عُقد في مدينة مكسيكو عام ١٩٨٢. يتبيّن ذلك من هذه الفقرة المقتطفة من البيان الختامي الصادر عن المؤتمر: «إن الثَّقافَة في معناها الواسع تعني مجموع السِّمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية المتميّزة، التي يختص بها مجتمع بشري معيَّن أو فئة اجتماعية بعينها. وهي مُركّب يشمل الآداب والفنون وأنماط العيش والحياة، كما يشمل الحقوق الأساسية للإنسان، ومنظومات القِيَم والتقاليد والمعتقدات... وتشكّل كلّ ثقافة بشرية منظومة من القِيَم فريدة من نوعها وغير قابلة للاستبدال. وبواسطة هذه القِيَم، وكذلك بواسطة أشكال التعبير المتنوعة والمختلفة، يتمكّن كل شعب من الشعوب البشرية من تأكيد حضوره ومشاركته في العالم»(١٦).

والظاهر أننا هنا بالفعل أمام تعريف مركَّب وجامع، يقترب من الشمولية

---

(١٥) انظر: مؤنس، ص ٣٧٣ - ٣٨٥، وفريمون، ص ٨٩.

(١٦) انظر: Unesco, «Mexico City Declaration on Cultural Policies,» World Conference on Cultural Policies, Mexico City, 26 July - 6 August 1982.

والدّقّة أكثر من غيره، كما أنّه يعبّر عن خلاصة ما انتهى إليه التفكير حتى يومنا في موضوع الخصائص العامة للثّقافة. وفضلًا عن ذلك، يبدو أنّه لا يثير إطلاقًا مسألة التمييز بين مفهومي «ثقافة» و«حضارة»، وأنَّ في الإمكان استثماره في تحليل إشكالية الثقافة، وكذا العلاقات بين الثقافات البشرية في العالم المعاصر. فهو يُبرِز مجموعة من العناصر المشتركة بين أفراد شعب ما أو بين مجموعات من المجتمعات والشعوب، من شأنها أن تساعد على معرفة معالم هويّاتها الثّقافية. ومن تلك العناصر ما يبدو واضحًا للعيان، كالسِّمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية. وينسحب التعريف السابق على مجموعة كبيرة ومتنوّعة من الكيانات الثَّقَـافِية الموجودة في عالم اليوم.

ومن نافلة التوكيد أن كلَّ واحد من تلك الكيانات الثّقافية يملِك مرجعياته القِيَمية، وثوابته التي أضحت مع مرور الزمن تشكِّل معالم الهوية المتميّزة للشعب المنتمي إليه. وتُعَدُّ الثـقـافة العربية الإسلامية من الكيانات الثقـافِية العالمية الكبرى التي ساهمت خلال حقبة تاريخية مزدهرة من ماضيها، بقسط وافر ومشهود له في تطوُّر الحضارة الإنسانية بصفة عامة. ونحبِّـذ هنا مسايرَة التقليد السائد الذي يرتأي إضافة صفة «إسلامية» إلى «الثَّـقافَة العربية»، نظرًا إلى كون الإسلام أصبح منذ عدة قرون يشكِّل بالفعل أبرز مكوِّنات هذه الثقافة، واعتبارًا كذلك لكونها أضحت في مجملها ترتبط ارتباطًا تاريخيًا وثيقًا بالإسلام، في أذهان جلِّ الباحثين المعاصرين في هذا الميدان.

ولعلّ من المفيد التنبيه مرة أخرى إلى أن مصطلح Kultur في فضاء اللغة الألمانية والتراث الجرماني عمومًا، يميل بالفعل إلى الدلالة على ظاهرة الثقافة باعتبارها تعبيرًا عن الخصائص والطموحات الوطنية لأمّة من الأمم أو لشعب من الشعوب، أي بصفتها هوية اجتماعية. وفي هذا السياق، نذكِّر بأن كتابات الفيلسوف الألماني يوهان هِرْدِر، وهو من مُفكّري عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، تحتوي على مجموعة من الأفكار حول الثقافة، يُنظَر إليها اليوم على أنها كانت في زمانها إرهاصات مبكّرة لفكرة الثقافة باعتبارها هوية اجتماعية. ويُعَدّ هذا الفيلسوف بحق من الأوائل الذين نظروا إلى ظاهرة الثقافة على أنها ظاهرة إنسانية عالمية عند جميع الشعوب، تستوي في ذلك الشعوب الموصوفة بالمتحضرة أو تلك الموسومة بالبدائية والتخلّف.

وهو معدود كذلك ضمن الروّاد الذين نبّهوا إلى واقعية الاختلافات الفعلية الموجودة بين الثقافات البشرية، والداعين إلى ضرورة الاعتراف بالتنوّع والتعدُّد الثقافي: فكل ثقافة بشرية في نظره فريدة في نوعها، لأنها تعبِّر عن الروح الوطنية والقومية لمجموعة بشرية معيّنة. ونسوق هنا عيِّنة من أفكار هردر، وردت في كتابه **أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية**: «إنّ ثقافة شعب من الشعوب هي بمثابة الدم الذي يسري في شرايين أفراده. إن ما يشكّل جزءًا لا يتجزأ من عالم الأفكار لدى أمّة من الأمم، لا يمكن أن يتمثّله ويستوعبه عقل أمّة ثانية، في حين قد تحكم عليه أمّة ثالثة بأنه مُؤذ وضارّ»[17].

هكذا، ومن خلال هذا المنظور الحديث، اكتسبت الثقافة صفة ظاهرة بشرية عامّة وعالمية، ولم تعُد حكرًا على شعب أو شعوب بشرية معيّنة بالذات. وبالتدريج أضحى فضاء الفكر المعاصر يشهَد انبثاق وظهور أفكار جديدة تُغني المفهوم في هذا الاتجاه، وتحظى بالقبول العام لدى الباحثين المعاصرين في هذا الميدان. من تلك الأفكار المتداولة والمتعارف عليها في عالم اليوم: إن كل شعب من الشعوب البشرية ينتمي إلى ثـقـافة فريدة تستمد خصوصيتها من الشكل الذي قد يأخذه عنده مجموع السّمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية. إنَّ تأثيرات ثـقـافة مّا تظهر في جميع فعاليات المنتمين إليها ونشاطاتهم وفي أساليب سلوكهم، كما تشكل تقاسيم هويتهم الاجتماعية التي تميّزهم من المنتمين إلى ثقافات أخرى مغايرة؛ إنّ الانتماء إلى هوية ثـقافية معيّنة يُعَدُّ حاجة نفسية واجتماعية ضرورية لا غنى عنها بالنسبة إلى أي إنسان في هذا العالم؛ فهذا الانتماء هو الوسيلة الطبيعية لنمو الذات وتفتُّحها؛ فالكائن البشري كالشجرة لا يقدر أن ينمو ويعيش حياة عادية إذا لم تكن له جذور ثـقافية أصيلة يتغذّى منها.

وهنا، وفي هذا السياق، شاهدنا ميلاد تعريف آخر يُضاف إلى مُجمل التعاريف المُعطاة للإنسان: إنّه كائن مُبدع للثقافة، ويعيش مغمورًا في أجوائها. وهذا الأمر في حد ذاته إقرار فعلي في الآن نفسه بطابع الثقافة الكونيّ

---

(١٧) يوهان هردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣)، عن: إغلتون، ص٦٩. وتوجد الآن ترجمة فرنسية للكاتب هردر:

Johann Gottfried Herder, *Histoire et cultures: une autre philosophie de l'histoire, idées pour la philosophie de l'humanité*, trad. et notes par Max Rouché; présentation, bibliogr. et chronologie par Alain Renaut, GF; 1056 (Paris: Flammarion, 2000).

والخصوصي: فالثقافة خاصية أساسية تتميّز بها جميع الكائنات البشرية حيثما وُجِدت، ومهما تتباين أساليب حياتها، ولكن لكل شكل من أشكال الثقافات البشرية المنتشرة في أنحاء المعمور طابعًا خاصًا فريدًا في نوعه. بتعبير آخر، إن الثقافة تستمد طابعها الكوني والعالمي باعتبارها خاصّية جوهرية للوجود الإنساني الاجتماعي برمته؛ وهي تأخذ تميُّزها الخصوصي من كونها تظهر وتتشخّص في أشكال تحمل بصمات بيئتها بالمعنى الواسع لهذه الكلمة: إن الفن والإبداع مظهر كونيّ للثقافة، ويوجد في جميع الثقافات البشرية؛ ولكنَّ الفنون وأشكال الإبداعات البشرية تختلف بحسب المجتمعات. وإذا كانت لكلّ ثقافة فرادتها ومسار تطوّرها الخاص بها، بحيث لا تكون هناك ثقافتان متطابقتان ومتشابهتان تمامًا، فإنّ العناصر المشتركة والعالمية في كل ثقافة هي التي تيسّر سبل التوَاصل والتبادل والتحاور بين الثقافات.

رابعًا: المثاقفة سيْرُورةً وآلِيَّات

١ ـ إذا تتبّعنا تطوُّر إشكالية الثقافة في فضاء الفكر المعاصر، وخاصّة خلال عقود النصف الثّاني من القرن العشرين الذي ودّعناه، نلاحِظ عن كثب أن الاهتمام بدراسة العلاقات بين الكيانات الثّقافية تعاظم كثيرًا، كما كبُرَت أهميّة تخطيط مشاريع السياسات الثّقافية لغاية تنمية أشكال التوَاصل والتبادل في ما بينها وتطويرها. والمفروض أنّ جميع الثقافات القائمة اليوم حيَّة وقابلة للتطوّر، وهي لا تنفك تُراجع نفسها وتجدّد تساؤلاتها وتعيد صوغ أجوبتها. كما أنها تسعى إلى استعادة توازنها كلّما طرأ عليه اختلال بفِعْل تحديَّات تفرضها عوامل البيئة المحيطة ومعطيات الحقب التاريخية. ونادرة جدًا هي تلك الثقافات التي تعرف حالة من الاستقرار التام، فجلُّها يشهَد تحوُّلات فعلية متدرّجة، حتى لو بدا للعيان أن ذلك يتم وِفْق وتيرة بطيئة جدًا.

ويكفي إلقاء نظرة متأنيَّة على السِّمات العامة التي تطبع عادة المراحل الحاسمة في التطوّر التاريخي للبشر، للوقوف على حقيقة أنّه مهما تكن المجتمعات البشرية حريصة على أن تظل وثيقة الصلة بثقافاتها في صيغها العريقة وأصولها القديمة، فإنها غير قادرة على الاستمرار إلى الأبد مجرَّد مستهلك عقيم لتلك الثقافات. لذا، فهي تضطر إلى تحديثها كلّما اقتضت منها

الضرورة ذلك، ولكن بالقدر المُمكن لها تحمُّله واستيعابه. وقد لوحِظ في هذا السياق أن مبادرات التحديث تتمُّ في أغلب الأحيان تحت ضغط شروط وظروف تاريخية معيّنة، نرجِّح أن من أهمها وقائع الاتصال بثقافات أخرى مغايرة، وفرص التعامل والتفاعل معها، إيجابًا أو سلبًا.

إن هذا التواصل والتبادل بين مختلف الثقافات عبر التّاريخ هو ما تسمّيه القواميس والموسوعات الحديثة: مُثَاقَفَـة (Acculturation). وهذا المصطلح ينتمي الآن إلى الجهاز المفاهيمي لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثّقافية، وقد راج استخدامه في هذين العِلمين منذ عام ١٨٨٠، لكنه أضحى اليوم مفهومًا جوَّالًا يَتنقّل بين كثير من الفروع المعرفية العلمية والأدبية. ولا يمكن للمهتمين اليوم بإشكالية المثاقفة أن يستغنوا عن الرجوع إلى أبحاث ودراسات عالِم الاجتماع الفرنسي روجيه باستيد (١٨٩٨ - ١٩٧٤) في هذا الميدان؛ فإليه يرجع الفضل في إدخال هذا النوع من الدراسات إلى الفكر الفرنسي، ونحن نستأنس به كثيرًا، كذلك في إغناء دلالته بإضافات نوعية جديدة، تتمثّل خاصّة في اقتراحه التميّز بين المثاقفة الحرّة والتلقائية، والمثاقفة القهرية والمفروضة، وأخيرًا المثاقفة المخطط لها والمبرمجة، وهي تهدف إلى إعادة تشكيل ثقافة معيّنة وفق منظور فلسفي أو أيديولوجي محدّد[١٨].

يدلّ مصطلح «مثاقفة» في الحقل المعرفي المذكور على ظاهرة الثقافات البشرية بعضها في بعض وتأثّرها بعضها ببعض، وذلك بفعل اتصال واقع في ما بينها أيًّا تكن طبيعته أو مدَّته. كما يشير إلى العمليات والآليات التي بمفعولها تتأثر ثقافة جماعة بشرية معيَّنة وتتكيَّف جزئيًا أو كليًا، مع مكوِّنات ثقافة جماعة بشرية أخرى هي في حالة اتصال بها. إن المثاقفة هي بمنزلة رَدِّ فعل كيان ثقافي معيَّن تجاه تأثيرات وضغوط ثـقافية تأتيه من خارجه وتُمارَس عليه مباشرة أو عن طريق غير مباشر، علانية أو بكيفية خفية وتدريجية. إنها طريقة التفاعل والتكيُّف مع ثقافات الآخرين المُغايِرة، إمَّـا إراديًا وإمَّـا اضطراريًا، إمَّـا عن وَعْي وقصد وإمّا بكيفية تقبُّليـة لا شعورية.

---

(١٨) حول مفهوم: «مُثَاقَفَـة» و«تَثَاقُف»، انظر: Roger Bastide, «Acculturation,» in: Encyclopædia Universalis, *Universalia 1998: la politique, les connaissances, la culture en 1997* (Paris: Encyclopaedia universalis, 1998), T1 - 114 c et suivant.

وكمثال على هذه الحالة نذكر أن وسائل الإعلام والاتّصال والتّواصل الحديثة لم تعد تستدعي بالضرورة أن يكون الاتصال بين الثقافات في عالم اليوم مباشرًا بالمعنى المألوف، ويرجع الفضل في ذلك إلى الإمكانات الهائلة التي يوفّرها حاليًا التطوّر المذهل الذي تشهده ميادين المعلومات، وتكنولوجيات البث الفضائي، وشبكات الإنترنت. وخلال سيرورة عمليات المثـاقفة، تقوم كل ثقافة بما يمكن تسميته مجازًا تصديرًا ثقافيًا، أي بنقل بعض سماتها الثّقافية إلى الكيان الثقافي الآخر، وفي الوقت ذاته تستورد منه بعضًا من سماته الخاصة؛ ويلاحَظ عمومًا أن هذه العملية نادرًا ما تكون متكافئة.

هل تحدث التغيُّرات الثّقافية في مجتمَع معيَّن نتيجة تفاعل مكوِّناته وعوامله الداخلية فقط، أم إنها تطرأ عليه بتأثير الاتصال بمنظومات ثقافية أخرى؟ نحن نفترض أن الجواب الأرجح عن السؤال هو أن تلك التغيُّرات قد لا يكون مصدرها دائمًا التّأثيرات الخارجية المباشرة وغير المباشرة فحسب، بل يحدُث أحيانًا أن تظهر وتتبلور نتيجةَ تضافر عوامل خارجية مع تأثير قوى أخرى فاعلة من داخل المجتمع المَعْني بالأمر ذاته. وعند البحث في ميدان الأنثروبولوجيا الثّقافية، عن جواب للسؤال السابق، سنجد أنفسنا أمام نظريتين رئيسيتين تبدوان متعارضتين:

ـ لدينا في البداية النظرية الانتشارية (Diffusionnisme)، وهي تعتمد المنظور التاريخي في دراستها لظاهرة الثقافة. وتذهب في هذا السياق إلى أن الثقافة لا العِرق أو السلالة هي التي تحدِّد الاختلاف الأساسي بين الأجناس البشرية، وأن لكل ثقافة بشرية خصوصيتها، تكمن في أسلوبها في النظر إلى الكون والحياة والإنسان. وهذا الأسلوب يُعبِّر عن نفسه في لغتها ومعتقداتها وعاداتها وفنونها، كما أنّه يؤثر في سلوك الأفراد المنتمين إليها. إن الثقافات البشرية جميعها توجد في حالة تطوّر بطيء قد لا يُلحَظ أو قد لا يسترعي الانتباه. ولا وجود لثقافة بشرية واحدة خُلِقت كاملةً ومكتملة وفي الشكل الذي هي عليه حاليًا؛ كما أنّه ليس هناك ثقافة منكمشة على نفسها في فضاءات معزولة، تتطوّر من تلقاء نفسها وبفعل تفاعلاتها الذاتية فقط. وإنما الثقافة تنمو وتزدهر في أجواء التفتّح والتأثر والتبادل والتلاقح المتنوع المصادر. وبتعبير آخر، إن الثقافات البشرية تتطوّر من خلال الانتشار والتفاعل في ما بينها، ويتحقق ذلك

تدريجيًا بمقدار ما تملكه كل ثقافة من استعداد وقابلية لتمّثل الأفكار الجديدة، وكذلك بحسب ما تسمح به حدود بيئتها الطبيعية. ولا نخفي هنا أننا أمْيل إلى تبنّي هذا المنظور، لأنه الأقرب إلى تفسير الثقافة المعاصرة، وخصوصًا فكرة حوار الحضارات، والعولمة الثّقافية.

ـ ثم هناك النظرية الوظيفية (Fonctionnalisme)، وأنصارها يقلّلون من أهمية دور المنظور التاريخي في تفسير نشأة الظاهرة الثّقافية وتطوّرها، وفي المقابل يولون اهتمامًا أكبر لدراسة وظيفة الثقافة ومؤسساتها في المجتمعات البشرية. فحوى هذه النظرية أن المؤسسات القائمة في كل مجتمع، من نظام للأُسرة والقرابة والعلاقات الاجتماعية، ودين وأعراف وعادات، تُعتبَر بمنزلة الوحدات الأساسية المكوّنة لثقافته، وبالتالي هي التي يجب أن تكون موضوعًا للأبحاث في الأنثروبولوجيا الثّقافية. والمسألة الرئيسة التي يجب أن تستأثر باهتمام الباحثين ليست معرفة كيف تطوّرت مؤسّسة اجتماعية معيّنة حتى أصبحت على الشكل الذي هي عليه الآن، وإنما هي بالأحرى كيف تشتغل، وما هو دورها داخل البنية الكُليّة للمجتمع؛ ذلك لأن لجميع العناصر المكوّنة لثقافة ما وظيفة معيّنة تستجيب لحاجات أساسية عند الأفراد المنتمين إلى هذا المجتمع. وفي جميع أشكال الحضارات البشرية يمكن ملاحظة أن لكلّ مؤسّسة ومعتقَد وعادة دورًا معيّنًا تقوم به داخل الكُلّ الاجتماعي المتماسك، وهذا الدور غير قابل للاستبدال بغيره.

من هذا المنظور تكون الثقافة كيانًا عضويًا يشتغل كوحدة، ويقوم فيه كل جزء بوظيفته الخاصّة، وفي الوقت ذاته يساعد الأجزاء الأخرى على الاستمرار في القيام بوظائفها كاملة. يتميّز الاتجاه الوظيفي كذلك بقوله بغائية الظواهر الثّقافية؛ بمعنى أن لكل مؤسّسة قائمة ودائمة في المجتمع غايةً تتحقق من خلال القيام بدور معيَّن تؤدّيه للحفاظ على تماسك نظام المجتمع ككل واستمراره. وبالتالي ليس في المجتمع مؤسّسات عبثية بلا وظيفة معيّنة تقوم بها. وثمة مسائل يمكن أن تترتب عن هذا الموقف، منها أن الثقافات البشرية المغايرة للثقافة الغربية ليست مجرَّد درجات ومراحل سابقة من سيرورة التّاريخ الخاص للثقافة الغربية، بل إنَّ لكل واحدة منها مسارها ودورها ووظيفتها الخاصّة. وإجمالًا يمكن القول إنّ المساهمة المنهجية المهمّة للتيار الوظيفي تتمثّل،

بحسب رأينا، في القول بصعوبة دراسة الثقافات البشرية من خارجها، وإصدار أحكام قيّمة عليها عن بُعد[١٩].

لقد بات في وسعنا الآن القول إن المثاقفة ظاهرة اجتماعية واقعية وتاريخية، في الإمكان رصد سيرورتها وتتبّعها، على الرغم من ظهور آثارها ببطء شديد. وإذا كانت جميع الثقافات البشرية تبدو للعيان المباشر مستقرّة وثابتة، فالحقيقة التي تكشف عنها الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية الثّقافية غير ذلك تمامًا. والحقّ أن الثقافات المستقرة استقرارًا نهائيًا هي تلك التي ماتت وانقرضت منذ زمن بعيد. إن كل ثقافة تتسم بدرجة معيّنة من الحيوية والحَرَكية، وهي بالتأكيد محلّ تغَيُّر تدريجي بطيء قد لا تلحظه الأعين إلّا بعد انقضاء زمن كافٍ، حين يبدأ التغيّر الثقافي في الظهور طفراتٍ متلاحقة في مختلف مناحي حياة الشعوب الاجتماعية.

ومن المفروض أن كل تغَيُّر ثقافي جديد يتجه في عمقه إلى تحقيق نوع من التكيُّف وإعادة التوازن والاستقرار إلى الحياة الاجتماعية. والحقيقة الملموسة التي يمكن الوقوف عليها بالفعل هي أن الأمم والشعوب المتعدّدة قد تبادلت في ما بينها، خلال جميع حقب التّاريخ، الثروات والمنافع المختلفة، وكثيرًا من عناصر الثقافة ومظاهرها من حِرَف ومهارات مادية، وقيَم ومعارف وآداب وفنون. وكان ذلك يتم في غالب الأحيان عن طريق الغزو والحروب والاستعمار، وفي أحيان أخرى عن طريق التجارة وموجات الهجرة والتبادل والتعاون وحسن الجوار. ويحق لنا النظر إلى التّاريخ البشري برمّته على أنّه حكاية طويلة لهذا التواصل والتبادل الثقافي المتعدّد المظاهر، إمّا بلغة العنف والإخضاع والهيمنة، وإمّا بلغة العلاقات الودّية والمسالِمة.

والواقع أن التواصل والتبادل بين الثقافات، بصرف النظر عن مستويات تطوّرها وتقدّمها ورُقِيّـها الراهن، غدَوَا ظاهرة عالمية موضوعية لم يَعُد في الإمكان تجاهلها ولا غضّ الطرف عنها. وما عاد في وسع أحد اليوم أن يُنكر

---

(١٩) هناك أوّلًا التيار الانتشاري (Diffusionnisme)، ويُعَدّ الباحث الأميركي (Franz Boas) (١٨٥٨ - ١٩٤٢) من رواده المشهورين. وينتمي إلى مدرسة إدوارد تايلر، صاحب التعريف المشهور للثقافة. ثم هناك التيار الوظيفي (Fonctionnalisme)، ومن رواده المشهورين نذكر بصفة خاصّة: برونيسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢)، وبراون ـ رادكليف (١٨٨١ - ١٩٥٥).

إلّا جهلًا أو استكبارًا أن التواصل والتفاعل والتبادل بين الثقافات على المستوى العالمي عوامل تساهم فعليًا، عبْر جسورٍ وآليات المثاقفة، في نسج علاقات ثـقافية متداخلة بين الشعوب، وفي تنقّـل قيَم وأفكار وأساليب في الحياة والسلوك خاصةٍ بكيان ثقافي معيَّن، إلى كيان أو كيانات ثقافية أخرى. ومن شأن ذلك أن يؤدي بالتالي إلى إحداث تغييرات جزئية في أنماط الفكر والسلوك لدى الأفراد والمجتمعات. وإنه لواهم من لا يزال يعتقد في إمكانية وجود حواجز سياسية أو استراتيجية قادرة اليوم على الصمود طويلًا، أمام سرعة انتقال المعرفة والمعلومات والأفكار والقِيَم والمكتسبات الإنسانية الراهنة، وقدرتها الفائقة على اختراق جميع الحدود.

ومن باب مكاشفة النفس، يتحتّم علينا الإقرار بأنّ كثيرًا من عناصر الثقافة الغربية الحديثة أضحت تشكّل واحدًا من المصادر الأساسية لوعينا الحديث ولثقافتنا العربية الإسلامية العالِمَة؛ العلمية والأدبية والفنية والفلسفية والسياسية والحقوقية. وسواء شئنا أو أبينا، سيظل بعض من تلك العناصر حاضرًا في ثقافتنا المعاصرة وفي مشاريعنا الثّقافية المستقبلية، باعتبارها نماذج نحن ملزمون بالاستعانة بها في المرحلة الراهنة للتطور الحضاري البشري. وإذا بدا أنّ ثمة إشكالًا مّا قد يُطرَح في هذا الصدد، فينبغي ألّا يُطرَح في صيغة الخيار بين قبول بديل الاستفادة من المثاقفة أو رفضه، بل بالأحرى يجب أن يتجدد ضمنًا في الصيغة التالية: ما هي القِيَم الإنسانية العالمية التي ترفدها الثقافة الغربية الحديثة، وليس في إمكاننا الاستغناء عنها بتاتًا من أجل تحديث ثقافتنا، وما هي تلك التي يُعتبر اتّباعها والامتثال لها ضربًا من التبعية الثّقافية؟

٢ـ إنّ الباحثين المهتمين بدراسة آليات سيرورة المثاقفة يلاحظون أن كثيرًا من سمات الثقافات القوميّة الكبرى للأمم والشعوب وعناصرها تنتشر وتهيْمن على الثقافات القطرية، وأن سمات هذه الأخيرة تقوم بدور مماثل تجاه الثقافات الإقليمية والمحلّية. كما أن ما يُعتبر في حقبة تاريخية مُعَيَّنَة ثـقـافة عالمية مهيمنة على العالم، يسعى بدوره إلى الاكتساح التدريجي لفضاءات جميع الكيانات الثّقافية القوميّة والقطرية والإقليمية والمحلّية. وثمة بين الباحثين في تاريخ الثقافات البشرية ما يشبه الاتفاق العام على أن الثقافات، وخاصّة منها الغازية والمستعمِرة، نادرًا ما تنتشر وتسود خارج البيئة الأصلية

لنشأتها من دون استعمال القوة والعنف، وافتعال مبرِّرات للنزاع وشن الحروب. ويتجلّى ذلك بوضوح على الأقل في المراحل الأولى للمواجهة والصدام مع الثقافات المغايرة المستهدفَة. والظاهر أن القوة والعنف شَكّلا دائمًا عبر التّاريخ البشري مُركّبًا متجانسًا تتضافر فيه الوسائل والأسلحة المادية لممارسته، مع عناصر أخرى محفِّزة عليه ومبرِّرة ومموِّهة له؛ منها مسوّغات قد تكون دينية أو أخلاقية، سياسية أو أيديولوجية كما كان يُقال حتى الأمس القريب، أو حضارية وثقافية كما تُروِّج لذلك أطروحات ذاع صيتها في العقد الأخير من القرن العشرين. وتاريخ الأمم والحضارات يمدّنا في هذا المجال بأمثلة كثيرة:

في العصر القديم انتشر في القارة الآسيوية كثير من مظاهر الثقافة اليونانية التي صاحبت تقدّم جحافل جيوش الإسكندر الأكبر. وبعدما تمكّنت جيوش الإمبراطورية الرومانية من اجتياح جميع مناطق حوض البحر الأبيض المتوسط، واكب ذلك انتشار كبير لمظاهر الثقافة اللاتينية. وفي العصر الوسيط، انتشر كثير من معالم الثقافة العربية الإسلامية في مناطق شاسعة من العالم المعروف آنذاك، تحت رايات الجهاد والفتح. وفي العصر الحديث، وتحت شعارات نشر المدنية والتحضُّر، فُرِضت مظاهر عدة من الثقافة الغربية على أغلب المجتمعات والكياناتِ الثّقافية في العالمَيْن القديم والجديد، متعقّبة في ذلك خطى المكتشفين والمبشِّرين وجيوش الاستعمار الغازية.

أمّا في عصرنا الحاضر، فيبدو أن العالم أجمع أضحى معرَّضًا لأخطار جموح ثقافة واحدة للهيمنة على جميع الثقافات الأخرى، وبالتالي لتنميط ثقافي كاسح مفروض من طرف ما يُقدَّم على أنّه ثقافة إنسانية عالمية، تجسّدها ثقافة العولمة التي أصبحت تخترق الفضاءات الثّقافية للمجتمعات، وتستعمِر العقول تدريجيًا، وتساهم في إضعَاف سلطة الدول على التحكُّم في ما يُقدَّم لشعوبها من سلع ومنتوجات وأفكار. والفضل في ذلك يرجع إلى توظيف الإعلام المتقدِّم ووسائل الاتّصال الحديثة، التي تتعاظم باستمرار كفاءتها وقدرتها على تحطِيم الحواجز القائمة على خطوط المواجهات الثّقافية والعقائدية والسياسية، ولنا عودة إلى الموضوع في فصل لاحق.

إن مفهوم «الهيمنة الثّقافية» يدلّ حاليًا على نمط من العلاقات الثّقافية تصبح فيه الثقافات الضعيفة أو المهزومة خاضعة وتابعة لنفوذ ثقافات أخرى، وخاصّة

في مجال إنتاج المعارف والقِيَم التي تحتاج إليها مجتمعاتها، سواء تمَّ ذلك بسبب تفوُّق موضوعي للثقافة المهيمِنة في ميادين ذلك الإنتاج، أو بسبب انعدام الثقة في النفس لدى الثقافة الخاضعة. وعندما تبلغ الهيمنة الثّقافية درجات قصوى، فإنها تتحول بالنسبة إلى الثـقـافة الخاضعة إلى مثاقَفة قهرية وتبعية ثـقافية[20]. وتتفاقم التّبعيّة الثّقافية حين يصبح معيار التقييم والمفاضلة بين الثقافات الخاضعة محصورًا في مسألة من يمثّل ذلك التلميذ النجيب المقلِّد بامتياز للثقافة المهيمِنة، وبعبارة أخرى من المرشح ليكون الأكثر استلابًا وتغريبًا. وتحضرنا في هذا المقام فكرة ثاقبة وردت في مقدمة العلّامة ابن خلدون، نستأنس بها رغم تباين معطيات الظرفية التاريخية. الفكرة تقول: «... إن المغلوبَ مُولَع أبدًا بالاقتداءِ بالغالِب، في شعارِه وزيِّه ونِحْلَتِه وسائر أحوالِه وعوائدِه... لذلك ترى المغلوب يتشبَّه أبدًا بالغالَب في مَلبسه ومركَبه وسلاحه... بل وفي سائر أحواله... فإنك تجدهم يتشبَّهُون بهم في ملابسهم وشارَاتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم... حتى يستشعِر من ذلك النَّاظِرُ بعين الحكمة أنّه من علامات الاستيلاء والأمر لله»[21].

خلال المراحل التاريخية الانتقالية الحاسمة، التي اجتازتها الأمم والشعوب والمجتمعات البشرية التي تعرّضت للغزو والاحتلال، ولهيمنة ثقافية وصلت أحيانًا إلى ما يشبه التطهير الثقافي، يحدُث أن تصبح الهوية الثّقافية للشعوب ضعيفة ومعرّضة للتحوُّل وأحيانًا للتفكُّك التام. وتكون ردود فعل الشعوب المستهدَفة على أشدِّها عندما تكون الأخطار المحدِقة بالهوية الثّقافية كبيرة. وهنا يتبادر إلى ذهننا التساؤل التالي: ماذا يحدث لمجتمع فقد توازنه الثقافي، وبدأت تظهر عليه أعراض أزمة هوية ثـقافية حادَّة، بسبب تعرّضه لغزو ثقافي، وخضوعه لهيمنة ثـقافية كاسحة، لم تعُد فيها ثقافته الوطنية هي المنظومة المَرْجِعِيَّة الوحيدة لأفراده؛ ولا قادرة على التكيُّف مع مكوِّنات الثـقـافة الخارجية المهيمِنة، إمَّا

---

(٢٠) مفهوم الهيمنة (Hégémonie) من المفاهيم المتداولة حاليًا في حقل علم الاجتماع السياسي. ومن المفكرين الغربيين الذين ساهموا في إغنائه نذكر المفكّر الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١ – ١٩٣٧). وفي السياق نفسه يُذكَر كذلك الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير (١٩١٨ – ١٩٩٠). وفي ما يخصّ مفهوم «التبعية الثّقافية»، انظر: ملف «الثقافة العربية وإشكالية التبعية»: مجلة الوحدة (الرباط)، العدد ٩٢ (أيار/ مايو ١٩٩٢)، انظر بشكل خاص: برهان غليون، «التنمية الثّقافية العربية بين التبعية والانغلاق».

(٢١) انظر: عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار البيان، ١٩٧٩)، الفصل الثالث والعشرون، ص ١٤٧.

لأنها مفروضة بالعنف والقوة، وإمّا لأن هناك ضغوطًا وإكراهات قهرية يبدو أن لا سبيل إلى مواجهتها؛ أو لأن الفروق الثّقافية ضخمة، وسرعة الإيقاعات كبيرة، أو لاعتبارات من طبيعة أخرى؟

أكيد أن وضعيّـات مأسوية من هذا القبيل تكرّرت في جميع عصور التّاريخ البشري، وخاصّة في ظروف الهزائم والانهيارات الكبرى، التي تصاحبها عادة مظاهر صارخة لغطرسة الثـقـافة الغازية وازدرائها لما هو مختلف عنها. وما يشدّ إليه الأنظار في هذه الأحوال وفي أحيان كثيرة، هو أن أغلب المجتمعات «المعتدى عليها ثقافيًا» تقوم بردود فعل دفاعية كمظاهر للمقاومة الثّقافية، تتمثّل عادة في الانطواء والعزلة عن العالم الخارجي، وفي إذكاء مظاهر الكراهية تجاه الثـقـافة المعتدية، قد تتناسب طردًا مع درجات فقدان سلطتها وهيبتها ومعاناتها لصنوف الظلم والإذلال.

كما قد تتعيّن في ضروب من التمرُّد والعصيان الثقافي، تعبِّر عن نفسها بشكل خاص من خلال الحرص الشديد على التمسّك بالقِيَم الأصلية التي تشدها إلى الأرض والتاريخ والذاكرة الجماعية، وبالتالي من خلال فكرة العودة إلى جذور «الثـقـافة الوطنية الأصيلة» والاعتصام بها كملاذٍ، نِشدانًا للعزاء والطمأنينة وحنينًا إلى استعادة الإحساس بالعِزَّة والكرامة من جديد، وأملًا بإحياء الشعور بالنخوة والتفوّق إزاء الثقافات الغازية والمهيمِنة. ولا نذيع سرًا عندما نعلن أن هذا النوع من النكوص والارتداد إلى الماضي الثقافي، يكاد يكون مألوفًا لدينا نحن الشعوب العربية والإسلامية، بسبب ما تراكم في تاريخنا الحديث والمعاصر، من حصيلة ضخمة من الهزائم والكوارث والنكسات المتتالية، التي عرفتها أجيال كثيرة منّا، منذ فجر النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، وإلى زماننا الحاضر[٢٢].

ونستأنس هنا بفرضية طرحها باحث إنكليزي معاصر، يُدعَى ويللي فان بيير لتفسير مسألة النكوص والارتداد إلى الماضي الثقافي، ودعَّمها بأمثلة مستقاة من التّاريخ نفسه. مفاد هذه الفرضية أنّه طوال الفترة التي كان فيها الإغريق قوة

(٢٢) حول فكرة الارتداد إلى الماضي الثقافي، انظر: فريمون، ص ٤١١، وعلي أومليل، مواقف الفكر العربي من التغيرات الدّولية: الديمقراطية والعولمة (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٩٨)، ص ٨٢.

عظمى في منطقة البحر الأبيض المتوسط يُحسَبُ لها حساب، لا يصادف المرء إلّا نادرًا في إنتاجهم الثقافي في مجالات التّاريخ والفلسفة والآداب والفنون والعلوم، وهو ما ينم عن الشعور بالاستعلاء والتفوّق تجاه الشعوب الأخرى. ولكنّ هذا الشعور بدأ يظهر عندهم ويتضخّم مع بداية مسلسل الهزائم السياسية والعسكرية التي مُنيوا بها في حروبهم مع الإمبراطورية الرومانية، وما أعقبها من اضمحلال وإذلال وانهيار وتفكّك للإمبراطورية التي أسّسها الإسكندر الأكبر. في تلك الظّروف الصّعبة تفاقم عند اليونان الإحساس بالمهانة والإذلال، وخاصّة عند رؤيتهم اختراعاتهم العلمية والتكنولوجية، وقد اقتبستها غالبية الثقافات المجاورة، بينما هم يعانون خسارة نفوذهم السياسي، واليأس من استرجاع استقلالهم وأراضيهم وسيطرتهم.

ويخلُص الباحث الإنكليزي في النهاية إلى أن نزوع المرء إلى الشعور بتفوّق ثقافته إزاء ثقافات أخرى مغايرة، منشأه الضغوط الخارجية أساسًا. وفي حالة الإغريق تولَّد هذا الشعور نتيجة هزيمتهم الكبرى المتمثلة في سقوط دولتهم وسيطرة الرومان عليها. وربما ساهمت الأزمات الداخلية أيضا في إشاعة روح الشك والقلق لديهم، وبالتالي تأجيج نار الحنين إلى ماضيهم المجيد. وفي نهاية المطاف يصل الباحث إلى استنتاج مؤدّاه أن الفرضية المذكورة يُمكِن أن تفيد في فهم وتفسير مظاهر الصحوة الجديدة للثقافة العربية الإسلامية: فهذه الصحوة ليست في نظره سوى نتيجة منطقية للإذلال الثقافي الذي ما فتئت الشعوب العربية والإسلامية تتعرَّض له منذ بداية الاستعمار الغربي لبلدانهم[٢٣].

على أي حال، يبدو أن المجتمعات «المُعتدى عليه ثقافيًا» لا تستسلم نهائيًا ولا تستكين جميعها إلى فكرة العودة الرومنسية الحالمة إلى عصر ذهبي مُفترَض عاشته ثـقـافاتها الوطنية الأصيلة. بل إن كثيرًا منها لا ينفكّ يحاول باستمرار، عن طريق النقد ومراجعة النفس، إعادةَ التوازن والتماسك إلى منظومته الثّقـافية المرجعِية المختلّة، وذلك من خلال تطوير مشروع نهضوي أو إصلاحي جديد، تستلهم فيه من الماضي الثقافي عناصر الاستمرارية والمشروعية، وتُستوعَب فيه من الحاضر الحقائق والتوجُّهات الكبرى لمسيرة التّاريخ البشري، وتتضافر فيه

(٢٣) ويللي فان بيير، «صخب وهمس حول التعددية الثّقافية: اعتبارات نظرية ومنهجية،» ترجمة معصومة حبيب، مجلة الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ١١٢ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٢)، ص ١٤٨ - ١٥٠.

عناصر الاستفادة من عِبَرٍ ودروسٍ وخَيْبَات أمل، مع مطالِب الإصلاح المنقِذ المنشود وطموحاته.

والظاهر أن تلك هي بعضٌ من معالم أزمتنا الثّقافية الوجودية الراهنة، التي يبدو أن طريق الأمل المتبقي للخروج من متاهاتها، يمكن أن يكون هو السعي إلى إصلاح ثقافتنا وتجديدها، لتصبح مؤهَّلة لاحتضان مبدأ غدا بمثابة المحرِّك لكل مشروع حضاري تحرري وتنموي يطمح إلى أن تكون له مصداقية في عالم اليوم: ونعني بذلك مسألة الاختيار الديمقراطي في التفكير والتدبير والحكم، وهذا يقودنا إلى عنصر أخير في هذا الفصل.

خامسًا: الثّقافة والديمقراطية وحقوق الإنسان

ابتداء من النصف الثّاني من القرن العشرين، وصعودًا إلى العقود الأخيرة منه، بات في إمكان الباحثين في إشكالية الثقافة أن يرصدوا تغيُّرات ذات دلالات مهمّة طرأت على الخطاب العام المُنتَج عنها، وأهمّها تغيُّرات تتجلّى في كون مفهوم الثقافة أصبح، أوّل مرة في مسار تطوره الدلالي، مرتبطًا بقيَم ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان بصفة عامة، وأن النقاش الدائر حوله أضحى الأكثر حضورًا بين المثقفين والسياسيين، سواء في فضاء الفكر الغربي أو في مجال الفكر العربي المعاصر.

وإذا كنَّا نرجِّح أن كثيرًا من المضامين العامة للديمقراطية، كمطالب الحرية والمساواة والعدل والكرامة الإنسانية، قد شكَّلت في جميع العصور طموحات إنسانية مشترَكة تمَّ التعبير عنها في جميع الثقافات، فإنّ الحدث الذي يعنينا هنا، يبدو كظاهرة جديدة يمكِن أن تردَّ في نظرنا إلى الازدهار الكبير الذي عرفه الخطاب عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وإلى اتساع المجالات التي طاولها إلى حد أنّه أضحى في وسعنا القول عنه، مستعيرين تعبيرًا من أدبيات المفكّر الفرنسي الراحل ميشيل فوكو، إنّه أصبح إحدى السِّمات البارزة التي تطْبَع نظام الفكر والقِيَم في عالم اليوم[٢٤].

---

(٢٤) ميشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤)، مفكر فرنسي معاصر يصنَّف ضمن تيار ما بعد الحداثة، وكتاباته تندرج ضمن التّاريخ النقدي للفكر. وقد شغل منذ عام ١٩٧١، كرسي تدريس مادة: «منظومات الفكر» في المعهد الفرنسي.

وقبل أن يتبلور هذا الارتباط بين الثقافة من جهة والديمقراطية ومنظومة حقوق الإنسان من جهة ثانية، وقبل أن يتأكّد تدريجيًا في الفكر الغربي المعاصر، يبدو أن أقطاب هذا الفكر ومنظّريه كانوا واثقين تمام الوثوق بأنّهم ينفردون بامتلاك الثقافة الإنسانية الوحيدة التي تستحقّ أن توصَف بالرّاقية والعالمية، وأن ثقافات باقي الشعوب هي إمّا غارقة في مستنقعات التخلّف في مستويات متفاوتة؛ وإما فطرية وبدائية لا تزال تعيش خارج التّاريخ. ولكن، بعد أن تمكّن الغرب الظافر من بسط هيمنته العسكرية وثقافته على سائر الثقافات البشرية الأخرى، وعلى حساب تشويه معالم كثيرٍ منها وتدميرها، بدأ الضمير يستيقظ أخيرًا عند فئة مستنيرة من علمائه ومفكّريه الذين بادروا إلى إثارة تساؤلات مقلقة حول مصير الثقافات المغايرة للثقافة الغربية، وحول ما إذا كان من الواجب العمل على إنقاذ آثار بعض منها قبل أن تندثر نهائيًا.

ضمن هذا المشهد الجديد، صرنا نلاحظ عن كثب، أنّه بقدر ما تكاثرت في الخطاب الغربي مبادرات النقد الذاتي ومراجعة المواقف، وقلّ فيه الحديث عن أن الثقافة الغربية باعتبارها نسيج وحدها واستثناءً، وبالتالي الأكثر تفوّقًا، بدأت تطفو على السطح تدريجيًا أفكار مثل ضرورة الاعتراف بـ«الاختلاف الثقافي» وبـ«التعدّدية الثّقافية» وبـ«تساوي جميع الثقافات». ولعلّ المسار العلمي الذي سلكه العالِم الأنثروبولوجي الفرنسي المعاصر ليفي ـ ستروس، الذي تحدّثنا عنه سابقًا وقد تأتي فرصة أخرى للحديث عنه مرة أخرى، يمثّل نموذجًا لهذه الطفرة في تطوُّر مواقف الوعي الغربي تجاه إشكالية الثقافة عمومًا، ونزوعه التدريجي نحو الاعتراف المبدئي لجميع الثقافات البشرية بالتكافؤ والتعادل والمساواة[٢٥].

وشيئًا فشيئًا، بدأت الحركة الفكرية الداعية إلى ربط الثقافة بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان تنمو وتتسع، كما بدأت أطروحاتها في الانتشار وفي إعطاء ثمارها. وشيئًا فشيئًا، أصبح فضاء الفكر العالمي يأتلف مع فكرة جديدة مفادها أن الثقافات البشرية تتعادل في ما بينها مبدئيًا وأخلاقيًا على الأقل، مهما تكن متنوّعة ومختلفة. كما وجدت الفكرة ما يسندها في التوجُّهات

---

(٢٥) حول هذا الموضوع، انظر: Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, et Sophie Bessis, *l'Occident et les autres: Histoire d'une suprématie*, Cahiers libres (Paris: Ed. La découverte, 2001).

الجديدة للدراسات والأبحاث في ميادين الأنثروبولوجيا الثقافية، حيث ساد الاعتقاد في شأنها أنها يمكن أن تُؤسِّس للثقافات البشرية فضاءً للنمو والتفتّح والازدهار والاتصال والتوَاصُل والحوار، في أحضان حضارة إنسانية يُفترَض أنها شاملة لمكوِّنات متعدِّدة وبالتالي رحبة للجميع. وبفضل هذا التصوُّر الجديد للثقافة، انحسر مجال الحديث عن ثقافات بشرية متفاضِلة في ما بينها ومرتّبة في سلّم التّقدم، وفيها الأرقى والأدنى والممتاز والمنحطّ. وأصبحت إشكالية الثقافة من منظوره تتصدَّر اهتمامات المنابر والمنظّمات الدّولية ذات الصّلة، وخاصّة منها منظّمة اليونسكو، التي يبدو أنها وجدت فيه أخيرًا الحجر الفلسفي الذي سيمكّنها من مواصلة رسالتها في نشر أفكار ضرورة الحوار في العالم وبالتالي ثـقـافة السلام.

وفي هذه الأجواء العامة شاهدنا منظومة حقوق الإنسان وهي تغتني بميلاد «الجيل الثالث» من مكوّناتها. ويدلّ هذا المصطلح حاليًا على مجموعة النّصوص الحقوقية الصادرة بعد الإعلان العالمي لعام ١٩٤٨، ومنها بصفة خاصّة: «الميثاق العالمي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعوب». وتشتمل هذه الوثيقة على قائمة بالحقوق الثّقافية العامة، ومنها الاعتراف بالحرّية الثّقافية للجميع، وبالحق في الاستفادة من التراث الثقافي المشترك للبشرية جمعاء. وفي فترة لاحقة، تلا هذا الحدث صدور بيان المؤتمر العالمي للسياسات الثّقافية المنعقد في مكسيكو عام ١٩٨٢، والمتضمّن تعريفًا جديدًا للثقافة اطّلعنا عليه من قبل. وجِدّة هذا البيان تظهر في تأكيده وجود علاقة وثيقة بين الثقافة والديمقراطية والسياسة والتنمية الاقتصادية، لكن الحدث الأكثر أهمية في مجال تطوُّر الخطاب المعاصر عن الثقافة والديمقراطية يتعيَّن، في نظرنا، في **الإعلان العالمي للتنوّع الثقافي** الصادر عام ٢٠٠١. وهو إعلان مهمّ قيل عنه إبَّان صدوره إنّه يؤسِّس لفكر أخلاقي جديد؛ وإن أهميته بالنسبة إلى مستقبل البشرية قد تُعادل تلك التي حظي بها من قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وهذه لمحة سريعة بشأن بعض الأفكار الواردة فيه[٢٦].

---

(٢٦) صدرت وثيقة «العهد الدولي الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للشعوب» عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٦٦، ولم تدخل حيّز التنفيذ إلّا عام ١٩٧٦. أمّا الإعلان العالمي بشأن التنوّع الثقافي، فقد صدر في باريس عن منظّمة اليونسكو، في ٢ تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠١. في هذا الصدد، انظر الوثائق الرسمية ذات الصّلة، الصادرة عن الأمم المتحدة.

يؤكّد البند الأوّل من الإعلان المذكور ضرورة احترام التنوُّع الثقافي باعتباره تراثًا مشتركًا للبشرية جمعاء. وقد ورد في هذا السياق: «إن الثقافة تأخذ أشكالًا متنوّعة في الزمان والمكان. وهذا التنوّع يتجسّد في أصالة وتعدُّد الهويات التي تتميَّز بها الفئات والمجتمعات التي تتشكّل منها البشرية. إن الحفاظ على التنوّع الثقافي، باعتباره منبعًا للإبداع والتجديد وللتبادل، أصبح ضروريًا بالنسبة إلى الجنس البشري بأسره، تمامًا مثل ما هو عليه الأمر بالنسبة إلى التنوّع البيولوجي في ميدان الكائنات الحيّة، لذا فهو يكوِّن تراثًا مشتركًا في ملْك البشرية جمعاء. ومن هنا ضرورة الاعتراف به حفاظًا على مصالح الأجيال الحالية والمستقبلية».

وينصّ البند الثّاني على ضرورة المحافظة على التراث الثقافي البشري وحمايته، وعلى أن «حماية التنوّع الثقافي والدفاع عنه تُعَد مطلبًا أخلاقيًا لا ينفصل عن مبدأ احترام الكائن البشري، وهو يندرج ضمن الالتزام باحترام حقوق الإنسان والحرّيات الأساسية». وجاء في البند الخامس: «إن الحقوق الثّقافية تشكّل جزءًا لا يتجزأ من حقوق الإنسان ذات الطابع الكوني. إن نمو وتفتّح التنوّع الثقافي الخلّاق يتطلّب التمتّع الكامل والتحقيق الكامل للحقوق الثّقافية كما هي منصوص عليها في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» وفي «الميثاق العالمي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعوب»».

وبصدور هذا الإعلان، غدا واضحًا أنّ إشكالية التعدّدية الثّقافية والتنوّع الثقافي أصبحت تحتل مكانة أوسع في اهتمامات عالم اليوم، إلى حد يمكننا القول فيه، وبلا مبالغة، إن أغلب مجتمعات الألفية الثالثة ستضطر تدريجيًا للاعتراف بالتعدّدية الثّقافية، وإن السؤال المحتمَل أن نتعود على طرحه مستقبلًا بصدد هذه المسألة قد يتحول من صيغة: «هل يجب قبول التعدّدية الثّقافية أم رفضها؟»، إلى صيغة: «إذا كان من اللازم التسليم بمبدأ التعدّدية الثّقافية، فإلى أي حدود؟». تلك باختصار هي أبرز التحوُّلات الدلالية التي طرأت على مفهوم الثقافة في اتجاه ربطه بإشكالية الديمقراطية والتعدّدية الثّقافية وحقوق الإنسان. ونَودُّ التوقُّف قليلًا عند المسألتيْن الأخيرتيْن.

بالنسبة إلى المسألة الأولى، نحن نرى أن التعدّد والتنوُّع والاختلاف بين الكيانات الثقافات البشرية في عالم اليوم، كل ذلك يشكّل واقعًا حقيقيًا يصعب تجاهله أو غضُّ الطرْف عنه. وواقع حقيقي أيضًا وجود اختلافات جزئية ومتفاوتة المستويات داخل المجموعات الثّقافية التي تجمعها علاقات القرابة أو الجوار، بل توجد حتى داخل الكيان الثقافي الواحد الذي يُنظَر إليه على أنّه متجانس ومنسجم. ولا نشكّ في أن هذه هي أيضًا حال ثقافتنا العربية الإسلامية: فهذه الثقافة لا تزال تعاني مفارقة لافتة للنظر: إننا في شعاراتنا ندافع بحماسة عن مبادئ حق الاختلاف والتعدّدية الفكرية والثقـافية على المستوى العالمي، وخاصّة عندما نكون في موقف الدفاع عن ثقافتنا ضد الثقافات الأجنبية المهيمنة أو في مجالات الحوار بين الثقافات.

لكننا سرعان ما نتنكَّر لتلك المبادئ عندما يُنادى بها في مجتمعاتنا وفي أقطارنا، بل قد لا نتردَّد في التصدِّي لها باعتبارها دخيلة علينا. وكأن ثقافتنا خلَت من شوائب التعدُّد وظلَّت في منأىٍ عن عوارض الزمن والخلاف والصراع، في حين أن الخلاف فيها قائم ويسكُنها تاريخيًا وواقعيًا. فتاريخها هو ككلّ تواريخ ثقافات العالم، ميدان للخلاف والاختلاف، وهذا أمر يتنافى طبعًا مع المواقف التي تأبى إلّا أن تتحدث عنه بلغة التعالي والتنزيه والتوحيد. ولا ينكِر إلّا متعامٍ أو مستكبر حقيقة أنّه على امتداد الأقطار المنتمية كليًا أو جزئيًا إلى هذه الثقّافة، تتساكن مجموعات بل أقوام ذات جذور ثقافية متنوّعة وعريقة، ساهمت ثقافاتهم بالتأكيد في إثرائها. بل ربما لم تستطع الثقافة العربية الإسلامية أن تضرب بجذورها في أعماق تربة تلك الأقطار وبيئتها إلّا بفضل استيعابها وتمثّلها للعناصر الحيَّة في ثقافاتها المحلية[٢٧].

ولكنّ الاعتراف بالوجود التاريخي والواقعي لاختلافات وأطياف ثقافية مهمّة، تتألف منها الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، يجب ألّا يُؤخذ هنا على أنّه دعوة إلى تضخيم تلك الاختلافات وإعطائها قيمة مطلقة، وإلّا انقلب الأمر إلى تشتيت لا نهاية له للآراء والمعتقدات والجهود، وبالتالي إلى تشجيع للتجزئة والتنازع. ويبقى المهم هو نوعية الاستثمار الممكن التعامل بواسطته مع هذه الظاهرة. ومن جهتنا نحن نرى أن في وسعنا تغيير وجهة نظرنا إلى

---

(٢٧) انظر: أومليل، مواقف الفكر العربي، ص٨٦.

ظاهرة الاختلافات الثّقافية الجزئية داخل هذه الثّقافَة الكبرى الجامعة والمؤلِّفة بحيث تصبح أكثر إيجابية: فهذه الاختلافات التي هي طبيعية وتوجد في جميع المجتمعات، يلزَم إيجاد آليات للتدبير السلمي لها داخل مناخ القبول بالتعدّدية وحق الاختلاف الذي تنظمه قواعد الديمقراطية، ويستمر في إطار وفاق يتجدَّد بواسطة تلك القواعد ذاتها. وخارج هذا الإطار يصعب علينا حقًا أن نتصوَّر كيف يستقيم الحوار الثقافي الداخلي بين مكوِّنات ثقافتنا ومجتمعاتنا المدنية، من أجل تحقيق مطامح الشعوب المنتمية إلى هذه الثقافة في إنجاح الحداثة السياسية ومشاريع التنمية الاجتماعية[٢٨].

وبالنسبة إلى ثقافة حقوق الإنسان، نبادر بالقول إن الفضل في نشأة منظومة هذه الحقوق وتطوُّرها منذ إرهاصاتها الأولى يرجع إلى تطوُّر الفكر الفلسفي والفلسفة الأخلاقية عمومًا. واستقراء مراحل تطوُّر الفكر الغربي الحديث يُبرز لنا بالقدر الكافي أن العلاقة بين الفلسفة والأخلاق والأفكار حول حقوق الإنسان ظلّت وثيقة ومتجدِّدة: فالتساؤل عن ماهيَّة هذه القِيَم وعن أسباب إقرارها والدعوة إلى احترامها وحمايتها، هو في عمقه تساؤل فلسفي لا ريب في ذلك. كما أن الأسس النظرية التي شُيِّد عليها صرحها هي قبل كل شيء أسس فلسفية وأخلاقية. ويمكن الاسترسال في هذا السياق والقول إن الأطروحة التي تعتبر الكائن البشري غاية في حد ذاته، وأنه يتمتع بالعقل والإرادة والحرية، وأن له ضميرًا أخلاقيًا ولديه قابلية للتحَسُّن والقدرة على تحمُّل المسؤولية والقيام بالواجب، وعنده ميْل فطري للتضامن والتعاون مع بني جنسه؛ إن هذه الأطروحة هي من صميم الفلسفة الأخلاقية وهي في الآن نفسه في منزلة حجر الأساس في فلسفة حقوق الإنسان[٢٩].

---

(٢٨) انظر: علي أومليل، في شرعية الاختلاف (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١)، ص ١٣، وعبد الرزاق الدواي، «عناصر لرؤية للفكر الفلسفي العربي في المستقبل،» مدارات فلسفية، العدد ٥ (٢٠٠٠)، ص ١١٧.

(٢٩) كلمة قصيرة عن منظومة بحقوق الإنسان: إنها مجموع الحقوق المنصوص عليها في: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة، ١٠ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٤٨، وكذلك الواردة في العهود والمواثيق الدّولية الصادرة في فترات لاحقة، والتي تهمّ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعوب، والحقوق الخاصة بفئات وشرائح اجتماعية معيّنة كالنساء والأطفال وكبار السن. نلفت النظر هنا إلى أنّه بناء على اقتراح من المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، =

إن الطفرات المتلاحقة التي يشهدها تطوُّر الخطاب عن هذه الحقوق، تحدُث، في غالب الأحيان، نتيجة حوافز واعتبارات أخلاقية تنحو دائمًا إلى أن تأخذ أبعادًا إنسانية عامة. وفي آخر المطاف، ليست هذه الحقوق سوى مبادئ أخلاقية عامة تحمِل تصَوُّرات فلسفية معَيَّنة عن الإنسان ومكانته في الوجود، وقد صِيغَت في قالب بنود تعبّر عن حاجات وطموحات بشرية مختلفة، تلتقي جميعها عند قضية مِحورية هي الذود عن كرامة الإنسان. هكذا، لا نأتي بجديد عندما نُذكِّر بأن البذور الأولى لنشأة حقوق الإنسان قد نَبَتَت ونمت في حقل الفكر الفلسفي والأخلاقي، قبل أن تشقّ طريقها في شِعاب الواقع الاجتماعي والسياسي الوعرة. وليس من باب المصادفة وحدها أن يكون أغلب الرواد الأوائل المنادين بهذه الحقوق من الفلاسفة: من فلاسفة عصر النهضة الأوروبي، ومن فلاسفة القرن السابع عشر، وبصفة خاصّة من فلاسفة عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، أولئك الذين دافعوا عن نظرية الحق الطبيعي، وبشَّروا بدولة الحقِّ والقانون، وآمنوا بالطابع الكوني للقيم الأخلاقية الإنسانية العليا، ومهَّدوا بهذه الأفكار للثورة الفرنسية الكبرى، التي أصدرت في عام ١٧٨٩، كما هو معلوم، إعلان «حقوق الإنسان والمواطن»، وهو أوَّل إعلان له توجُّه عالمي واضح.

وكلمة الخَتم في هذا الفصل هي أن التحوُّلات الدلالية المهمّة التي طرأت على مفهوم الثقافة، في اتجاه ربطه صميميًا بقضية الديمقراطية والتعدّدية الثّقافية وبحقوق الإنسان عامة، تتعاظم أهمّيتها وانعكاساتها يومًا بعد يوم، إلى حد أن توجُّهات معظم الأبحاث الجديدة في ميادين التنمية الاجتماعية والاقتصادية والدراسات المستقبلية، تكاد تُجمِع على أن ممارسة المواطنين حقوقهم وتمتُّعهم بها، ونشر ثقافة حقوق الإنسان بصفة عامة، إلى جانب تطوير الأنظمة التربوية والأخذ بمعطيات العلم والتكنولوجيا في مجال العمل والإنتاج. إن

= صادقت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة على نصّ قرار يقضي بتخصيص عشرة أعوام للتعريف بمشروع التربية على حقوق الإنسان، ووضع خطط وبرامج لإنجازه ابتداء من ١ كانون الثّاني/ يناير ١٩٩٥. وحول إشكالية علاقة الثقافة بالتنمية، انظر: أعمال المؤتمر الدولي الحكومي للسياسات الثّقافية، اليونسكو، استوكهولم ـ السويد، ٣٠ آذار/ مارس ـ ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٨؛ الثقافة ودورها في التنمية (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٦)، والاستراتيجية الثّقافية للعالم الإسلامي (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠٠١).

هذه العناصر متضافرة تُعَد من الدعائم المهمّة لنجاح مشاريع التنمية الشّاملة والمستدامة. إن هذا الارتباط التدريجي بين مفهوم الثقافة والديمقراطية وحقوق الإنسان ينحو إلى أن يصبح استراتيجيا إنسانية عامة في مجال السياسات الثّقافية على المدى الطويل، بسبب أنّه تجسيد فعلي لأغلى وأعزّ ما تطمح إليه البشرية.

ويبدو من غير المعقول تمامًا ألّا تُحدث تلك التحوُّلات أصداء كبيرة في الثقافة العربية المعاصرة؛ فهذه الثقافة تظل بالتأكيد في أمس الحاجة إلى تبنّي ثقافة حقوق الإنسان استجابة لضرورات ومقتضيات التحرُّر والتقدم والتنمية والانخراط التدريجي في الحداثة. ولا نظن أن هذه الحاجة يمكن أن تضعَف أو تنتفي بسبب المِحن الحقيقية والعراقيل الواقعية التي كثيرًا ما تثار في هذا المجال[30]. يجب أن نُكَوِّن لدينا قناعة بأن القِيَم المتضمّنة في ثقافة حقوق الإنسان، إذا كانت قد تمخّضت عن السيرورة التاريخية الحديثة للثقافة الغربية، فهي قد غَدَت اليوم قيمًا مشتركة بشكل أو بآخر بين أغلب الثقافات البشرية، وبالتالي مكسبًا عظيمًا للإنسانية جمعاء.

إنها، إضافة إلى ذلك، قيم لم تُستَلهم أو تُستمَد جميعها من التراث الثقافي الغربي فقط، أو من الديانة المسيحية وحدها، بل استُقيَت عناصر كثيرة منها من منابع حضارات بشرية أخرى، ومن بينها بالطبع حضارتنا العربية الإسلامية. فليس ممَّا يتجاوز قدراتنا ويفوق طموحات شعوبنا ويعجز عنه تراثنا الثقافي الخصب والمتنوّع، أن تصبح ثقافتنا بدورها، ومن جديد ربما، ثقافة العقل والتّنوير والعلم وحقوق الإنسان. وعلى غرار ما قاله الفيلسوف الألماني إمانويل كانط في مجال دفاعه عن مُسَلّمات فلسفته الأخلاقية بشأن الواجب والمسؤولية، نقول نحن إنّ منظومة ثقافة حقوق الإنسان هي اليوم في منزلة مُسلمّات الفكر الأخلاقي المعاصر، ورهان كبير بالنسبة إلى غالبية الدول والمجتمعات في عالم اليوم، وعامل من عوامل التقريب بين الشّعوب والدّول والثّقافات.

---

(٣٠) حول هذا الموضوع يمكن الاستفادة من تقارير التنمية الانسانية العربية التي يصدرها مركز برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، خاصّة: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤: نحو الحرية في الوطن العربي (عمان: المطبعة الوطنية، ٢٠٠٥)، ص ٤٣ - ١٦٨.

الفصل الثّاني

الخطاب بشأن «حرب الثقافات» في الفكر الغربي المعاصر

«إن (العِدَاء المزمن) للحداثة الغربيَّة وقيمها، الذي يقرأه في ثقافتنا العربية الإسلامية، مفكرون غربيون مصدِّرون للخطاب المعاصر عن حرب الثقافات، ويرتقون به إلى مرتبة المحرّك الأوّل لهذه الحرب العجيبة والغريبة، لا هو بسِمَات فطرية متأصِّلة في تلك الثقافة، ولا بماهيَّات وجودية ثابتة فيها، مفصولة عن سيرورة التّفاعلات التّاريخية والسّياسية».

أوّلًا: في الإشكالية المطروحة

نتناول في هذا الفصل واحدة من أشهر الأطروحات الوثيقة الصّلة بإشكالية الثقافة في الفكر المعاصر، التي استأثرت بالنقاش على الصعيد العالمي منذ فترة التسعينيات من القرن الماضي. نعني هنا أطروحة «صدام الحضارات وحرب الثقافات».

نبادر في البداية إلى إلقاء إطلالة جديدة على مضامين خطابات غربيّة معاصِرة حول الأطروحة المذكورة، معروف أنها صيغت جميعها من طرف مفكرين أميركيين مشهورين، ينتمون إلى أكبر الجامعات الأميركية. سنطيل وقفتنا قليلًا عند مناقشة اثنين من تلك الخطابات، كانا لفترة طويلة الأكثر إثارة وشهرة.

الخطاب الأوّل يتحدّث عن فكرة «نهاية التّاريخ»، ويُعلي من خلالها من مكانة الثقافة الغربية، وخاصّيّة العالَمية التي يبدو أنها تنفرد بها، وفي نهاية المطاف، يُتوقّع انتصارها الحتمي في ساحة «حرب الثقافات». أمّا **الخطاب الثّاني**، فيشكّك في مصداقية الفَرَضيّة المذكورة، ويتنبأ في المقابل، بأن مرحلة جديدة من التّاريخ العالمي بدأت بالفعل، ويصفها بأنها مرحلة «صدام الحضارات وحرب الثقافات». لن نسهب كثيرًا في الحديث عن الأصول النظرية البعيدة للأطروحة الثانية، ونفضّل الانتقال مباشرة إلى صلب الإشكالية المقترَحَة، كما هي مطروحة اليوم في الفكر الغربي المعاصر[1].

---

(١) للمزيد من المعلومات عن أصول أطروحة «صدام الحضارات» في الفكر الغربي المعاصر، انظر: Alain Gresh, «Choc des civilisations: A l'origine d'un concept,» *Le Monde diplomatique* (Septembre 2004), p. 63.

معروف أنّه قد مرَّ حتى اليوم ما يقارب عشرين عامًا على الظهور الإعلامي الأوّل لأطروحة «صدام الحضارات وحرب الثقافات». وغير خاف تمامًا أن هذا الظهور الصاخب قد تمّ في سياق ظرفية دولية خاصّة، أقل ما يمكن قوله عنها اليوم، إنها كانت متأزّمة بالفعل. وهذه مناسبة للاعتراف بالنّجاح الكبير الذي حقَّقَه صاحبها، المفكّر الأميركي صمويل هنتنغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨)، في الدفع بها دعائيًا إلى أن غَدَت، خلال زمن وجيز، محورًا لنقاش متعدِّد الأصوات والتوجُّهات، في مجال العلاقات الدّولية وفضاء الفكر العالمي المعاصر[٢].

وعندما نقترح العودة إلى هذا الموضوع وتناوله من جديد، لا يغيب عن ذهننا قطعًا أن الكتابات العربية حول الأطروحة المذكورة، والضجة التي أحدثتها، كثيرة ومتوافرة، وبعضها قيّم جدًا من حيث المستوى المعرفي والنقدي. بَيْدَ أن لنا مرامي خاصّة من القيام بمحاولة أخرى في هذا المجال، نجملها في المسائل التالية:

- التّفكير فيها في سياق إشكاليّة عامة هي إشكاليّة «حرب الثقافات».

- السّعي ما أمكن إلى تحيينها وإغنائها، بما استجدَّ في مجالها، من معطيات وعناصر، حتى تاريخ إنجاز هذه الفصل.

- إبراز الموقع والدَّور الخاص المُراد إسناده إلى الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، في ساحة هذا الشكل الجديد من الحرب، الذي لا عهد لنا به في تاريخ الحروب المعروفة، ومن ثمَّة تعميم الوعي بملابساته وخلفياته.

- وأخيرًا إبراز دور الأطروحة المذكورة في إطلاق فكرة «الحوار بين الثقافات» في الفكر المعاصر، والمسار الذي اتخذه في مطلع الألفية الثالثة، كما سيرد ذلك بنوع من التفصيل في الفصل الثّالث من هذا الكتاب[٣].

---

(٢) صَموِيل هنتنغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨)، مفكر أميركي معاصر وأستاذ في العلوم السياسية، شغل منصب رئيس أكاديمية هارفرد للدراسات الدّولية. وكان قد عرض أطروحته أوّل مرّة في مقال نشرته المجلة الأمريكية *Foreign Affairs*، في صيف ١٩٩٣. وبعد أعوام ثلاثة على ذلك، أعاد نشرها مَزيدَة ومنقّحة، في كتاب حمل العنوان نفسه. ونحن نعتمد هنا على نص الترجمة الفرنسية: Samuel H. Huntington, *Le Choc des civilisations*, trad. de l'Anglais par Jean-Luc Fidel [et al.] (Paris: O. Jacob, 1997).

(٣) في الفصل الرابع من هذا الكتاب، نقدم حصيلة تركيبية مركَّزة للنقاش العربي النقدي لإشكالية: «صدام الحضارات»، مع نماذج من كتابات المفكرين والأكاديميين العرب المساهمين فيه.

ثانيًا: في بدء النقاش، كانت فكرة تفوُّق الثّقافة الغربية

ثمة سؤال لا يزال يطرحه، حتى أيامنا هاته، كثير من المفكرين الغربيين المعاصرين: لماذا لا يزال عالِم الاجتماع والاقتصاد الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) يثير الاهتمام رغم مضي تسعة عقود على وفاته؟ هل يرجع ذلك إلى تركته الكبيرة من المؤلفات، في مجالات العلم والسياسة والاقتصاد والتاريخ وعلم الاجتماع الديني؛ أم إلى فكرة معيَّنة بالذات يُقال إنها تخترق تلك المؤلفات جميعها؟ الجواب عن السؤال، كما اتضح في أذهاننا أخيرًا، موجود في كتابه الشهير **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، المنشور عام ١٩٠٤[٤]. ولعل عنوان الكتاب، إذا تمعّنا فيه قليلًا، يكفي وحده لإرشادنا إلى الفكرة الرئيسة في مشروعه؛ فالأمر بالنسبة إلى العالِم الألماني لا يتعلق بمشروع دراسة جديدة عن النظام الرأسمالي في حدِّ ذاته، بقدر ما يهم البحث في القِيَم الروحية والثقافية التي ساعدت على نشأته وتَطوُّره. بتعبير آخر، إن الإشكالية التي يتناولها الكتاب تتركَّز حول دور القِيَم الأخلاقية والدينيَّة، في ظهور وتَطوُّر الأنظمة الاقتصادية. وقد خرج فيبر من دراسته بأطروحة جديدة بشأن الحضارة الغربية الحديثة، ستصبح في منزلة خيط رفيع ناظم لمؤلفاته.

ينطلق فيبر في أطروحته من فكرة أن مقارنة الحضارة الغربية بغيرها من الحضارات البشرية الأخرى تُبرز لديه، بما لا يدع مجالًا كبيرًا للشك، أن الحضارة الغربية تتميَّز بخصائص استثنائية وفريدة في نوعها، اعتبارًا لكون المسار الذي قطعته خلال مراحل تَطَوُّرِها الحديث لا يوجد له نظير إطلاقًا. إن هذه الحضارة تنفرد بإنتاج قِيَم ثقافية لا توجد إلّا فيها وحدها. وتتراءى لنا المعالم الأوّليّة لهذه الفكرة، في ثنايا عبارة تتصدَّر الصفحة الأولى من الكتاب المذكور: «إن جميع الذين نشأوا في أحضان الحضارة الغربية الحالية، وكذلك الباحثين في قضايا التّاريخ العالمي، مضطرون عاجلًا أم آجلًا، إلى أن يطرحوا

---

(٤) ماكس فيبر: عالم سوسيولوجي واقتصادي ألماني، يُعَدُّ من مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، ومن الباحثين الروّاد في إشكالية الحداثة في الثقافة الغربية، وكذلك من المدافعين عن نزعة المركزية الأوروبية. انظر الترجمة الفرنسية لكتابه المذكور: Max Weber, *L'Ethique Protestante et l'esprit du capitalism: suivi d'un autre essai*, traduits de l'Allemand par Jacques Chavy, 2ème éd. Recherches en sciences humaines; 17 (Paris: Plon, 1967).

على أنفسهم هذا السؤال: ما هي الظروف والملابسات التي أدَّت إلى أن ظواهر ثقافية معيَّنة، لم تنشأ وتَتَطوَّر إلّا في الحضارة الغربية وفيها وحدها، أصبحت لها اليوم دلالة وقيمة عالمية؟»[٥]. وسعيًا وراء إيجاد جواب عن السؤال المذكور، قام فيبر بدراسات تاريخية مُقارِنة بين الحضارة الغربية من جهة، وحضارات أخرى شرقية من آسيا، ومنها الصينية والهندية، من ناحية ثانية، ونستثني هنا الحضارة العربية الإسلامية، التي يبدو أن اهتمامه بها في تلك الفترة لم يكن مقصودًا في حد ذاته، وإنما جاء عرَضيًا[٦].

وفي مقدورنا تلخيص أطروحة فيبر في العناصر التالية: لا ثقافة من الثقافات غير الغربية السائدة في العالم، تحمل قيمًا يمكن أن تكون مُبْدِعَة للعقلانية التي كانت وراء ظهور العِلم الحديث ونشأته، ونظام الاقتصاد الرأسمالي، والديمقراطية؛ فالثقافات غير الغربية جميعها ليست مهيَّأة بنيويًا لإبداع عقلانية اقتصادية ورأسمالية على غرار النمط الغربي، وذلك بالرغم ممّا قد تحتويه من منظومات أخلاقية وتصوُّرات عامة عن العالم، وعن الإنسان ورسالته في الحياة. بالنسبة إلى فيبر، إن الحوافز الدّينية والثقافية والنفسية، التي تتضمّنها منظومة الأخلاق في الديانة البروتستانتية، وخاصّة في فرعها الكالفيني، تُعَدُّ من العوامل الحاسمة في نشأة النظام الرأسمالي، وفي بلورة الخصائص النوعية المميِّزة له، كنظام يهدف إلى تحقيق أكبر قدر من الربح، عن طريق التنظيم العقلاني والبيروقراطي للعمل والإنتاج، وتطوير العلم والتكنولوجيا. إن هذه السّمات في نظر عالِمنا، لم تظهر، خلال جميع مراحل التّاريخ البشري، إلّا

---

(٥) Weber, p. 11.

(٦) حاول ماكس فيبر توظيف المنهج المستعمل في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، في دراسة ديانات أخرى مثل الكونفوشيوسية، والطاوية، والهندوسية، والبوذية، واليهودية الأولى، بغية الكشف عن الأسباب التي حالت دون نشأة نظام رأسمالي على الطراز الغربي، في المجتمعات التي تسود فيها تلك الديانات. وخصّص لذلك الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه في علم الاجتماع الديني، وقد صدرت خلال عامي ١٩١٦ و١٩١٧. وكان ينوي تخصيص الجزء الرابع منها لدراسة عن الدِّين الإسلامي من المنظور نفسه، ولكنه توفي قبل ذلك. وما هو مُتداوَل اليوم عن «ماكس فيبر والإسلام»، إنما هو نصوص متفرقة حول الموضوع، جُمعت ونُشرت بعد وفاته. انظر: Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Collection «Tel»; 8 (Paris: Gallimard, 1979), p. 576, and Toby E. Huff and Wolfgang Schluchter, eds., *Max Weber and Islam* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1999).

مرة واحدة. وهذا يعني أن الحداثة والرأسمالية على النمط الغربي لم تعرفهما أيّ ثقافة إنسانية أخرى غير الثقافة الغربية[٧].

يبدو أن ثمة قناعة راسخة عند فيبر مفادها أن للحوافز الأخلاقية والدينية دورًا فعّالًا في سلوك البشر، وفي الحياة الاجتماعية للشعوب، ومن هنا إعطاؤه الأولوية للعوامل الثّقافية والدينية، في سيرورة التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية، وذلك خلافًا للتفسير المادي التاريخي الذي كان مهيمنًا على حقل التفكير في عصره، وكان فيبر يعارضه وينتقده. فالثورة الرأسمالية الحديثة المنجزة في الغرب هي، بحسب رأيه، ثورة ثقافية قبل كل شيء، ومصادرها قيم أخلاقية ودينية جديدة انبثقت عن المسيحية البروتستانتية الكالفينية. وهي قيم تدعو إلى الطهارة والمسؤولية، وتعادي ما يتنافى مع العقل بصفة عامة. كما أنها تحثّ على انتهاج العقلنة والتّرشيد، والبحث عن الفعالية والجدوى في الحياة وفي العمل، وتستهجن كل ما يدخل في باب البذخ وتكديس الثروات بلا فائدة. إن هذه الفئة من المسيحية الأوروبية هي التي كانت وراء ظهور العقلية الجديدة والأسلوب الجديد في الحياة، التي تتميز بهما الحضارة الغربيّة الحالية.

وعندما نتذكّر أن هذه الأفكار الفيبرية ظهرت ونُشرت في العقد الأوّل من القرن العشرين، تنجلي لنا حقيقة لماذا صار صاحبها معدودًا في الفكر الغربي المعاصر، من الرّواد القائلين بالامتياز الاستثنائي للثقافة الغربية، ولماذا لم تفقد أطروحته من أهميتها حتى الآن، بل إنها على العكس من ذلك، قد اكتسبت شهرةً وأبعادًا جديدة لم تكن منتظرة، وخاصّة لَمَّا رجع إليها باحثون معاصرون منذ التسعينيات، وأعطوها تأويلات حديثة، من بين هؤلاء، كما سنرى في فقرة لاحقة من هذا الفصل، فرانسيس فوكوياما وهنتنغتون.

ولكن، للحق نقول إن الأمر لم يذهب بمفكرنا إلى حدِّ استشراف المستقبل والتنبؤ بأن هذا الامتياز يمكن أن يُستثمَر ويُوظَّف، ويتحوّل في العقد الأخير من القرن العشرين ومطالع الألفية الثالثة، إلى عامل حاسم في الظاهرة الجديدة المسمّاة «حرب الثقافات». وحَري بنا هنا لفت النظر إلى أن فيبر

---

(٧) الكالفينية: عقيدة من العقائد المسيحية البروتستانتية المنشقّة، أسسها جان كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤)، وهو أحد زعماء حركة الإصلاح الديني التي عمّت أوروبا الغربية في القرن السادس عشر. ولد في فرنسا، وعاش في سويسرا.

حرص في ختام كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية على إبداء ملاحظة ذات بُعد دلالي مستقبلي: «إن الرأسمالية الظافرة قد استغنت اليوم عن الاستناد إلى تلك القِيَم الدينِية التي كانت وراء نشأتها، وذلك منذ أن أصبحت تقوم على دعامة أخرى هي الدعامة التكنولوجية والميكانيكية»(٨).

ثالثًا: «نهاية التّاريخ»، هل تعني «نهاية حرب الثقافات»؟

١ ـ ما عرضناه بشأن أطروحة فيبر يمهّد لنا السبيل لتحليل أطروحة أخرى ذات صلة بها، وهي أطروحة «نهاية التّاريخ» للمفكر الأميركي المعاصر فوكوياما. ومعروف أن كتابات هذا الأخير تنتظم بصفة عامّة حول فكرة مِحوَرِية يبدو أنها تستلهم كثيرًا من العالِم الألماني. ففي نظره إن الثقافة الغربيَّة بمكوِّناتها الرئيسة: من عقلانية وليبرالية وديمقراطية ومنظومة حقوق الإنسان، ليست فريدة في نوعها ولا متفوّقة على سائر الثقافات البشرية الأخرى فحسب، بل إنها لتُعتبَر كذلك غاية التّاريخ البشري ونهايته. وحتى نستطيع تكوين فكرة واضحة عن هذه الأطروحة، ربما يقتضي الأمر منَّا اختصار الطريق والتساؤل مباشرة عن مرجعيَّتها الفلسفية ومضمونها وجِدّتها(٩).

الظاهر أن فكرة «نهاية التّاريخ» ليست بدعَة جديدة في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة. وما يتبادر إلى الذهن بشأنها، على الأقل بالنّسبة إلى الباحثين في هذا المجال، هو أنها تنتمي إلى السياق العام لمذهب الفيلسوف الألماني الكبير هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١). ومفيد هنا التذكير بأن هذا الفيلسوف، في فلسفته عن التّاريخ، يعرض وصفًا تحليليًا مسهبًا لمراحل ما تصوَّر أنّه مسيرة

---

(٨) Weber, p. 245.

(٩) فرانسيس فوكوياما: من مواليد عام ١٩٥٢. مفكّر وباحث جامعي أميركي من أصل ياباني. يشغل حاليًا منصب عميد كلية الدراسات الدّولية العليا بجامعة جونز هوبكنز. نشر مقالته الأولى عن «نهاية التّاريخ» في صيف ١٩٨٩، انظر: Francis Fukuyama, «The End of History?» *The National Interest* (Summer 1989), Traduction intégrale en Français: Francis Fukuyama, «La Fin de l'histoire?» *Revue Commentaire*, no. 47 (Automne 1989).

نشر كتابه الرئيس عام ١٩٩١، وقد تُرجِم إلى العربية تحت عنوان: فرانسيس فوكوياما، نهاية التّاريخ والإنسان الأخير، ترجمة وتعليق حسين الشيخ (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٣). ونحن نعتمد في دراستنا أيضًا على الترجمة الفرنسية: Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. de l'Anglais par Denis-Armand Canal, Champs; 290 (Paris: Flammarion, 1994).

للتّاريخ البشري، مركّزًا في الأساس على التطوُّر الروحي والفكري. وقد هدف في هذا الوصف إلى إبراز الأهمية التي يكتسيها عنصر الصّراع، باعتباره محرّكًا رئيسًا لتلك المسيرة. كما شدَّد كثيرًا على الدّور الأساسي الذي يقوم به الفكر في الصّراع المذكور. وسعى في نهاية المطاف إلى استشراف الغاية النهائية التي تتَّجه إليها مسيرة التّاريخ وتنحو إلى تحقيقها. وكأن قَصْد الفيلسوف في موسوعته التّاريخية هو سَرد قصّة فلسفية عن ظهور الوعي والفكر وتَطوُّره، وسيرورته نحو تحقيق درجة الكمال المطلق، في جميع المجالات. ولعل أوفى تقديم لهذه السيرورة هو ما نجده في كتاب فينومينولوجيا الروح، المنشور عام ١٨٠٧. لقد قدّم الفيلسوف في هذا الكتاب نظرية عن تاريخ كُلّي وشامل لتطوُّر الوعي والفكر الإنساني، من منظور النمو المترقّي في الزمان، بفعل الصّراع بين المتناقضات. وهكذا أطلعَنا على مشاهد لهذا الفكر وهو يتطوَّر جدليًّا من الأدنى إلى الأرقى، ومن أبسط تجليّاته إلى أسماها وأغناها إطلاقًا، حتى أدرك ذروته النهائية في فكر الفيلسوف وفي عهده، حينئذ توقَّف فجأة عن التطوُّر!

والحق أن تاريخ الفكر الفلسفي الحديث يؤكّد، بعبارات لا غبار عليها، أن هيغل هو الرائد الفعلي لفكرة نهاية التّاريخ. فقد رأى الفيلسوف الألماني في انتصارات الإمبراطور الفرنسي نابليون بونابرت، في معاركه الكبرى في أوروبا، وخاصّة في معركة يينا في النمسا عام ١٨٠٦، أمارات دالّة على النّصر النهائي للأفكار والمبادئ التي أتت بها الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩؛ ففي نظره تحدَّدت مبادئ هذه الثورة واتّضحت أكثر، كما تحقّقت على أرض الواقع الملموس، وبذلك اكتسبت الصفة العالميـة. وقرأ فيلسوفنا في ذلك علامات على أن التّاريخ البشري أدرك غايته ونهايته، ومن هنا مبادرته إلى التبشير بنهاية الصّراع، وبمستقبل زاهر للبشرية.

معروف أن الأحداث والحروب التي تلَت ذلك، سارت في اتجاه مغاير تمامًا لما توقّعه الفيلسوف. وما يهمُّنا هنا هو أن هذه الصيغة الهيغلية الحديثة لتصوُّر التّاريخ البشري كسيرورة، مُحرِّكها الأساس هو الصّراع بين المتناقضات لإثبات الذّات وانتزاع حق الاعتراف بها؛ سيرورة لها بداية ومراحل وسيطة ونهاية، هي ذاتها المرجعية الفلسفية الأساسية التي استند إليها فوكوياما في نسج خيوط فرضيَّته بشأن «نهاية التّاريخ» وحتمية انتصار الثقافة الغربية النهائي

في «حرب الثقافات»، أو حرب الأفكار والأيديولوجيات والتصوُّرات الكبرى عن العالم، كما يحلو له أن يسمّيها.

لقد حاول فوكوياما من خلال فرضيّته بعث الروح في فلسفة التّاريخ، في زمن بدا فيه أن الاهتمام بهذا الفرع من الفلسفة تضاءل كثيرًا، وأن نجمَها أمسى يميل إلى الأفول. فلا صدى كبيرًا يُذكَر لها في كتابات كبار فلاسفة الغرب، في النّصف الثّاني من القرن العشرين، إلّا ما اندرج في باب التأريخ أو النقد. ولكن ذلك لا يحول دون الاعتراف باجتهاده الملحوظ من أجل تحيين مضمون فرضِيّته، استلهامًا من المعطيات الجديدة للعالم المعاصر، واستئناسًا بالقراءات المعاصرة للهيغلية والفرنسية منها بوجه خاصّ[10]. أمّا الجِدَّة التي أتت بها فرضيته، فتتجلّى، في نظرنا، في تطوير النظرية الهيغلية ذاتها، ومحاولة إثبات مصداقيتها وصلاحيتها، لتفسير مرحلة مهمّة من تاريخ العالم المعاصر، تمتدّ من الحرب العالمية الثانية حتى سقوط جدار برلين، ومعه انهيار دول الكتلة الشيوعية. هكذا، وانطلاقًا من مقاربة تعتمد على تصوُّر ومنطق هيغلِيّيْن واضحَيْن، أعلن المفكّر الأميركي فكرته بأن من المحتمل جدًا ألّا يكون ما نشهده اليوم مجرّد نهاية للحرب الباردة، أو لمرحلة ما بعد الحرب، بل هو نهاية للتّاريخ ذاته، بمعنى أن تطوُّر البشرية الأيديولوجي أدرك ذروته، التي تتمثّل في عولمة الديمقراطية الليبرالية الغربية، باعتبارها الشكل الراقي النهائي لأنظمة الحكم الإنساني.

إن تطوُّر التّاريخ البشري، من منظور مقاربة فوكوياما الهيغلية طبعًا، هو نتاج للصّراع بين الأفكار والأيديولوجيات وأشكال التّنظيم الاجتماعي. وكل عنصر من هذه المكوِّنات يخوض صراعًا من أجل فرض وجوده، وانتزاع حق الاعتراف به. والحال أنّه بعد سقوط جدار برلين، وتهافت منظومة الدّول الشيوعية، وبعد الانتصار «النهائي» للنظام الليبرالي وللديمقراطية الغربية، لم يعُد هناك مجال للشك في أن التّاريخ البشري، كصراع بين الأفكار والأيديولوجيات

---

(١٠) نخص بالذكر هنا كتاب الفيلسوف الفرنسي ألكسندر كوجيف، مدخل إلى قراءة فلسفة هيغل: Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit» professées de 1933 à 1939, à l'École des hautes études, réunies et publiées par Raymond Queneau (Paris: Gallimard, 1947).

والتصوُّرات الكبرى عن العالم، قد حقَّـق غايته الأخيرة، وأدرك بالتالي نهايته. كيف يتوجب علينا فهم ذلك؟

لقد شهد العالم الغربي، خلال القرن العشرين الذي ولّى، تحوُّلات كبرى، تمَّت بفعل الحروب والصراعات الأيديولوجية، بين الأنظمة الديمقراطية والليبرالية من جهة، والأنظمة الديكتاتورية والفاشية والشيوعية من جهة ثانية. وقد أخذت المرحلة الأخيرة من هذا الصّراع شكل حرب باردة دامت زهاء نصف قرن تقريبًا، وانتهت بانتصار كبير وحاسم للدولة الليبرالية والديمقراطية، على دول الكتلة الشيوعية، رغم أن هذه الأخيرة كانت قد قطعت أشواطًا كبيرة في طريق التّحديث والتّصنيع، وامتلاك الأسلحة المدمِّرة. وبحسب فوكوياما، ليست نهاية الحرب الباردة مثل نهايات الحروب الماضية، فهي تمثّل في العالم المعاصر حدثًا فريدًا في نوعه: إنها تعني نهاية عصر الفكر الأيديولوجي، والأفكار الكبرى بصفة عامة(١١).

والدرس البليغ الذي حرص فيلسوفنا على استخلاصه من الحدث المذكور، هو أن التغيُّرات التي يشهدها العالم المعاصر تُنبئ بنهاية وشيكة للتّاريخ، وبأن البشرية وصلت في مسيرتها إلى المحطّة النهائية، بالنّسبة إلى التطوّر التدريجي للثقافات وللمؤسسات السياسية والاقتصادية، وبصفة خاصّة بالنسبة إلى تعميم ثقافة الديمقراطية على النمط الغربي، بوصفها الشكل النهائي للحكم الإنساني. ولم يفُت الفيلسوف المتفائل، وهو ينتهي إلى هذا الاستخلاص، أن يفصح عن

---

(١١) تطلَق عبارة «الحرب الباردة» في قاموس التّاريخ المعاصر، على حقبة ما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، امتدت من عام ١٩٤٧ إلى عام ١٩٩١. وقد تميَّزت بالصراع الأيديولوجي والتوتر الشديد، بين المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، والمعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفياتي سابقًا. ولكن من المثبّت تاريخيًا أن اللغة الإسبانية هي الأصل الحقيقي لهذه العبارة، حيث تُكتب فيها هكذا: «Guerra fria». وكانت هذه العبارة الإسبانية متداولة منذ القرن الرابع عشر الميلادي. ويقال إن الذي أطلقها أوّل مرة أمير إسباني يُدعى خوان مانويل، قاصدًا من خلالها الدلالة على حالة التوتّر والاستنفار الدائم السائدة آنذاك في حوض البحر الأبيض المتوسط، وخاصّة بين ملوك إسبانيا الكاثوليك من جهة، ومسلمي الأندلس وأفريقيا الشمالية من جهة ثانية. ولا يعني ذلك أن الحرب بين الفريقين لم تكن شرسة ودامية، وإنما يعني فقط أن تلك الحرب تميّزت بخاصية غريبة: فهي كانت تندلع فجأة ومن دون سابق إنذار، وتتوقف فترات تطول أو تقصر، من دون إبرام أي معاهدة سلام بين الفرقاء. بصدد هذا الموضوع، انظر: *Encyclopædia Universalis*, Tome 11, p. 7.

مشاعره في نشوة المكتشف الظافر، وفي لهجة أبعد ما تكون عن التواضع، ويقول: «نحن اليوم القوّة الأعظم، نحن نمثّل البطل الرئيسي على المسرح الدولي، وكل ما يجب التفكير فيه الآن، هو مسؤولياتنا تجاه العالم بأسره»[١٢].

وبعد مضي حوالى عقد من الزمن على الضجّة التي أثارتها أطروحة فوكوياما، عاد الفيلسوف ليؤكّد من جديد أنّه لا يزال واثقًا في مصداقيتها، ومطمئنًا تمام الاطمئنان إلى صواب توقّعاته بالانتصار الحاسم للثقافة الغربية. ويبدو أنّه لم يعُد ثمة شك، في نظره، في أن «النهاية» التي يتحدث عنها هي في منزلة دليل قاطع على انتصار المُثُل العليا للثقافة الديمقراطية والليبرالية، ورأسمالية اقتصاد السوق، باعتبارها تشكّل فكرًا كونيًا قادرًا على أن يحكُم العالمَ البشري بأسره في المدى البعيد، بل ويجعل منه أفضل العوالم الممكنة. وفضلًا عن ذلك، بات مفكّرنا مقتنعًا بأن ما حدث ويحدث في العالم من اضطرابات وحروب، بعد صدور كتابه، يدعّم وجهة نظره أكثر ممّا يدحضها: فالحروب الجديدة التي اندلعت في العراق والبلقان وأفغانستان، هي حروب وقعت في بلدان تنتمي إلى عالم الأمس العتيق، التي لا تزال تتعارك في مستنقع التّاريخ، في حين أن دولًا أخرى وصلت إلى نهايته. وما وقع هناك، لن يكون له تأثير كبير في مجرى الأشياء.

وعندما قيل له إن مواطِنَه الأميركي هنتنغتون، الذي سيأتي ذكره لاحقًا، تنبأ بأن القرن الجديد سيشهد صدامًا عنيفًا بين الثقافات، بسبب أن مجمل ثقافات العالم استعار من الغرب تكنولوجيته، وفي الوقت ذاته نبذ قيمه الحداثية والعقلانية ومُثُله الديمقراطية، كان جوابه: «أنا لا أشاطر وجهة نظر صمويل هنتنغتون هاته لأنها تبدو لي متطرّفة. فهل يُعْقَل أن نتصور، كما فعل هو، أن جمهورية إسلامية مثل إيران يمكن أن تصبح دولة حديثة تقف أمامنا وقفة النّدّ للنّدّ؟ أشكّ في ذلك كثيرًا، لأني مقتنع بأن التحديث لا يمكن فصله عن قيم الحداثة التي أبدعتها الثقافة الغربيّة». ويستطرد في السياق نفسه مؤكّدًا أن ليس في مقدور التعصّب القومي والفكر الديني المتطرف، الصمود طويلًا أمام المدّ الجارف للديمقراطية والليبرالية الغربية، بحيث يصبحان منافسيْن جِدّيْن للرأسمالية، لأنهما يفتقدان حقًا البعد الكوني والدلالة العالَمِيّة[١٣].

---

(١٢) فوكوياما، «المقدمة،» في: نهاية التّاريخ، ص٧.

(١٣) انظر: Francis Fukuyama, «Chantre du capitalisme triumphant: entretien,» *Construire*, =

٢ ـ لن نسترسل طويلًا في هذا التحليل النّقديّ لأطروحة «نهاية التّاريخ»، ونترك الأمر للباحثين المعنيين المختصين بالتاريخ، وبتاريخ الفلسفة، وهم كُثر. وقد لاحظنا أن غالبيتهم لا تشاطر آراء صاحب الأطروحة، بل تميل بوضوح إلى تفنيدها. نفضّل إذًا إيلاء اهتمام أكبر للدور الذي أُعطي فيها للثقافة العربية الإسلامية. في هذا الصدد نذكّر أنّه بعد مضي أقل من عامين على التأكيدات السابقة لفوكوياما، تعرَّضت الولايات المتحدة الأميركية لأحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ المرعبة. وتلا ذلك ما تلاه من حروب أخرى ومآس، معلَنة هذه المرة، تارة تحت شعار «نشر العدالة المطلقة»، وتارة أخرى تحت شعار «محاربة الإرهاب ونشر ثقافة الديمقراطية». وهي حروب لا تزال مستمرة حتى الآن، ومن المؤكد أنها فاقت في كثير من جوانبها، الأحداث المذكورة من حيث الفظاعة ورحابة القتل والتدمير.

لقد ألقت تلك الأحداث المأسوية بظلال كثيفة من الشك على أطروحة «نهاية التّاريخ»، التي بدت في أعين كثير من المُحلّلين والناقدين المعاصرين مُفرِطة في التفاؤل، وغير مُتسقة تمامًا مع مجريات تلك الأحداث والمآسي الجديدة التي خلّفتها. والظاهر أن الفيلسوف الجديد لم ير في ذلك أمارة ما من شأنها أن تفتح عينيه على الخلل الذي يعتري نظريته من حيث تفاؤلها، وهو ما يستدعي مراجعتها. وهكذا، وبعد مرور فترة زمنية وجيزة لا تتجاوز أشهرًا ثلاثة على وقوع أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، رأيناه يبادر إلى نشر مقالات جديدة من وحي تلك الأحداث ذاتها. وتعميمًا للفائدة، ارتأينا تقديم نظرة عن ثلاثة منها بإيجاز، ميزتها أنها تفصح عن مواقف ذات صلة بحرب الثقافات، وعن رؤيته الخاصة لموقع الثقافة العربية الإسلامية فيها، وهي مواقف يبدو أن مفكّرنا لم يكن من قبل حريصًا على الجهر بها[١٤].

= no. 38 (21 septembre 1999), pp. 76-79, and Francis Fukuyama, «La fin de l'Histoire dix ans après,» *Le Monde*, 17/6/1999.

(١٤) هذه هي عناوين المقالات الثلاثة على التوالي: Francis Fukyama: «*Nous sommes toujours à la fin de l'histoire*,» Le Monde, 18/10/2001; «A propos de la thèse du «choc des civilisations»: *Le choc de l'Islam et de la modernité*,» *Revue France – Amérique* (8 Décembre 2001), and فرنسيس فوكوياما، «هدفُهم العالم المعاصر،» نيوزويك، العدد ٨١ (٢٥ كانون الأوّل/ ديسمبر، ٢٠٠١)، ص ١٢ - ١٧.

هكذا، وبعد مرور حوالى شهر على تلك الأحداث، قرأنا لفوكوياما في البداية مقالًا تضمَّن أفكارًا تصُبُّ جميعها في اتجاه تأكيد أن العالم لا يزال في مرحلة نهاية التّاريخ، وأن الفيلسوف لا يزال حتى ذلك الوقت معتقدًا أنّه كان على حق عندما أعلن أن نهاية التّاريخ تعني في نظره أن ثمة نظامًا أساسيًا واحدًا قد انتصر، وأثبت صلاحيته وقابليته للاستمرار في الانتشار عبر العالم، والهيمنة على السياسة الدّولية. وواضح أن الأمر يتعلّق بالنظام الرأسمالي الليبرالي والديمقراطي السائد في الغرب. أمّا ما عداه من الأنظمة الأخرى الموجودة في عالم اليوم، فقيمة كل واحد منها تتحدَّد بدلالة موقعها داخل هذا النظام العالمي الظافر أو خارجه.

واستمرارًا في تكرار المأثور من سابق أقواله، أصرّ مفكرنا على تأكيد أن ليس في عالمنا المعاصر إلّا نمطان من المجتمعات: مجتمعات حديثة ومتقدمة، تعيش في رغد ونعيم الديمقراطية والرأسمالية الليبرالية، ومجتمعات أخرى متخلّفة، بسبب رفضها الالتحاق بركب الحداثة الجديدة والانخراط في هذا النظام الكوني. وجدَّد الفيلسوف حكمه على مجتمعات الصنف الثّاني بأنها تسير في الاتجاه المعاكس للتيار العارم للديمقراطية الليبرالية، التي ستظل وحدها النظام الأكثر ملاءمة للطبيعة البشرية، وبالتالي هي مجتمعات مناهضة للحداثة وعصيّة على التقدّم.

ثم قرأنا له بعد ذلك مقالًا ثانيًا تحت عنوان: «صدام الإسلام والحداثة». وقد أكّد فيه من جديد فرضية الطابع الكوني لقِيَم الثقافة الغربية. تلك القِيَم التي غدت في نظره تهُمّ بالضرورة سائر الثقافات البشرية الأخرى، وهي لذلك سائرة حتمًا نحو اكتساح فضاءاتها جميعًا. ذلك لأن المحرّك الأساس للتّاريخ البشري ولتطوُّر العالم من وجهة نظر فوكوياما، ليس الحفاظ على مجتمعات التعدّدية الثّقافيّة (Multiculturalisme)، وإنما هو نشدان التّحديث والتّقدّم، وهذان أمران يتجسّدان في الديمقراطية الليبرالية وفي اقتصاد السوق، أي في قيم الثقافة الغربيّة.

ومن الخطأ، في نظره، وصف الصّراع الذي يشهده عالم اليوم، بكونه صراعًا بين حضارات وثقافات متكافئة، لها الأهمية نفسها والثقل التاريخي نفسه. إنما هو بالأحرى صراع ثانوي وهامشي يخوضه أولئك الذين يشعرون بأنهم مُهدَّدون من طرف الصيرورة الجارفة للتحديث وللحداثة، ومكوّناتها من ديمقراطية وعَلْمانية وحقوق الإنسان. والظاهر أن الموقف من التحديث

والحداثة الغربية، هو بالذات الذي يشكِّل، بحسب المفكّر الأكاديمي، الشّرخ الرئيس بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية. فأغلب الدول المنتمية إلى الثقافة الثانية ترفض في نظره الحداثة ومكوِّناتها: ترفض الدولة العَلْمانِية، وترفض الديمقراطية السياسية، وترفض ثقافة حقوق الإنسان. ولذلك لا يتردد فوكوياما، في نهاية المطاف، في حث الدول المنتمية إلى الثقافة الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية، على الاستمرار في التزامها بالدفاع عن هذه الثقافة، باعتبارها الثقافة الوحيدة في العالم المعاصر، التي لها أبعاد كونية.

والمقال الثالث قرأناه هذه المرة بالعربية، وكان تحت عنوان: «العالم المعاصر هو هدفهم». ويتوجَّب علينا أن نفهم من عبارة «العالم المعاصر»: الغرب وثقافته، وفي طليعته الولايات المتحدة الأميركية؛ وأن الضمير في «هدفهم» يعود بداهة إلى المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية عمومًا، وقد يعود في أقل الافتراضات تعميمًا إلى فئات منهم يصفها بأنها أصوليّة ومتطرّفة، ويسمّيها الفاشيّة الإسلامية. في هذا المقال، يجدِّد الفيلسوف الأميركي تأكيده أن مؤسسات الحداثة الغربية تشتغل بفعالية ونجاح في الغرب، وفي مناطق أخرى كثيرة من العالم. وهي وحدها التي تملك حاليًا حظوظًا وفيرة للاستمرار في الانتشار في أنحاء العالم على المدى الطويل. كما يُنبِّه إلى كون الصّراع الذي يخوضه الغرب حاليًا ليس مجرد معركة ضد الإرهاب، بل هو بالأحرى صراع ضد «الفاشيّة الإسلاميّة». وهو يعني بهذه العبارة العقيدة الأصوليّة المتطرّفة، التي ظهرت حديثًا في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي، وأصبحت تشكِّل تحدّيًا أيديولوجيًا جديدًا للغرب، قد يكون في بعض جوانبه أكثر خطورة ممّا مثّلته المنظومة الشيوعية من قبل.

إن هذه «الفاشية الجديدة» وُلِدَت من رحم الثقافة العربية الإسلامية، وترعرعت بين أحضانها؛ ففي كَنَف هذه الثقافة حصرًا، ظهرت في الأعوام الأخيرة حركات أصوليّة متطرّفة ترفض الحداثة ومؤسّساتها، كما ترفض مبادئ التسامح الديني. لذلك، فإنّ الحرب ضدّها يجب ألّا تنتهي إلّا باحتلال معاقلها وإبادتها. وفي انتظار تحقيق ذلك، يجب المبادرة إلى التدخّل لإرغام الدول المنتمية إلى تلك الثقافة على مراجعة ثقافتها، وتخليصها من حمولة التطرّف والعنف، وإصلاح مناهج التّعليم فيها. ويخلص المقال إلى القول إن الثقافة

العربية الإسلامية هي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حتى الآن عصيّة على الحداثة، وعلى الاحتواء الغربي. لذلك، على المجتمعات المنتمية إليها أن تقرِّر في ما إذا كانت ترغب حقًا في الوصول إلى وضع مُسالِم مع الحداثة الغربية أم لا، وخاصّة في ما يتعلق بقضية التسامح الديني والدولة العَلْمانية.

وفي محاضرة للفيلسوف تحت عنوان «نهاية التّاريخ، ١٦ عامًا بعد إعلانها»، ساهم بها في ندوة عُقدت خلال نيسان/ أبريل ٢٠٠٥، بمدينة الدار البيضاء في المغرب، نجد أفكارًا أخرى ذات صلة بالمواقف المعبَّر عنها في المقالات الثلاثة المذكورة. وفي مقدورنا تلخيص مضامينها في العناصر التالية: إن المؤسّسات والقِيَم، المرتبطة بالحداثة، رغم أنها وُلِدَت من رحم ثقافة الغرب، فقد انفصلت تدريجيًا عن أصولها التّاريخية مع مرور الزمن، وأصبحت ذات دلالات وأبعاد عالمية. إن المجتمع الحداثي يتطلّب بالضرورة نوعًا من الفصل بين الديني والسياسي، إذ من غير الآمن تمامًا الخلط بين الشأنَيْن، في مشاريع بناء المجتمعات الحداثية. وهذه المعضلة تشكِّل في نظر فوكوياما التحدّي الرئيس المطروح على العالمين العربي والإسلامي اليوم، الذي يمثّل ظاهرة تاريخية استثنائية من حيث استعصائه على الحداثة، مقارنةً بالتقدّم المتحقِّق تدريجيًا في أميركا اللاتينية، وفي شرق آسيا وجنوبها[١٥].

وفي فقرة حرجة من المحاضرة المذكورة، توقَّف الفيلسوف لحظة للإقرار بأنه حينما نشر أطروحة «نهاية التّاريخ»، كان واثقًا من وجود مجموعة من القِيَم والمؤسّسات المشتركة بين الدّول المنتمية إلى الثقافة الغربية عمومًا، على الأقل تلك المنضوية تحت لواء الحلف الأطلسي. ولكن الذهول أصابه، لِمَا رآه في ما بعد من تباعد بين المواقف الأوروبية والأميركية خلال الأعوام الأخيرة، وخاصّة في أثناء مرحلة التحضير للحرب الثانية على العراق. والظّاهر أن لحظة الذهول لم تستغرق وقتًا طويلًا لكي تدفع المفكِّر إلى التحرّي عن الأسباب والدواعي؛ إذ سرعان ما عاد فيلسوفنا إلى تأكيد طرحه القديم، مضيفًا إليه هذه المرة أنّ الحداثة التي تمثّلها الولايات المتحدة الأميركية، ستبقى القوة

---

(١٥) فرانسيس فوكوياما، «نهاية التّاريخ، ١٦ سنة بعد إعلانها،» ورقة قدِّمت إلى: ندوة مؤسّسة الملك عبدالعزيز، الدار البيضاء، ٨-٩ نيسان/أبريل ٢٠٠٥. انظر ملخّصًا عنها في: الشرق الأوسط، ٢٠٠٥/٤/١١.

الوحيدة المهيمنة في السياسة الدّولية. وستستمرّ المؤسّسات التي تجسِّد قيم الغرب ومبادئه الأساسية في الحرّية والمساواة، في الانتشار عبر العالم بأسره. وفي نظره، إنَّ نشر الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية في العالم، مهمّة عسيرة تفوق ما تستطيع منظّمة الأمم المتّحدة القيام به، ذلك لأن الأمر يتعلّق بمشروع تاريخي كبير، لن يتحقَّق بالاعتماد فقط على تحقيق الديمقراطية على مستوى الدولة والأمّة، بل ينبغي أن يمتدّ ذلك إلى المستوى الدولي.

٣ ـ تساؤلات أخيرة حول أطروحة «نهاية التّاريخ» وفكرة حتميّة الانتصار النهائي للثقافة الغربية في حرب الثقافات، نحرص على إثارتها هنا، قبل أن نترك الحكم النهائي على الأطروحة ذاتها للتّاريخ نفسه، عندما يحين أجلها لتتلاشى بدورها في أفقه، ويغمرها النّسيان. هل في المقدور غضّ الطّرْف تمامًا عن تصوّر الغد والمستقبل المحتمَل بزوغه في مرحلة ما بعد «نهاية التّاريخ» المتكهَّن بها؟ وما الذي يحول حقًا دون أن يكون هذا المستقبل ذاته حابلًا بأحداث قد تتعادل مع سابقاتها، أو ربما تفوقها، من حيث الجِدَّة والأهمية والدلالات والأبعاد؟ وهكذا، بدلًا من التحلّي بقدر معقول من تواضع الفلاسفة، والاكتفاء بتقديم نظرة عامّة عن التوجهات الحالية للتّاريخ، وتوقّعات افتراضية لِتَطَوُّرِهِ الراهن، ادّعى فيلسوفنا أنّه تمكّن من استخلاص الغاية النهائية لتطوُّر التّاريخ الكوني، وكرَّر غير ما مرة العَيِّنة نفسها من المقولات والاستخلاصات، وتلك مسألة لا تترك لدينا مجالًا كبيرًا للشّكّ في مقاصده غير المتستِّرة.

إن الفيلسوف الألماني هيغل نفسه، وهو مُلْهِم هذه الأطروحة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ، قد تحدَّث عمّا سمّاه «مكر التّاريخ»، وقصد بهذه العبارة التعبير عن فكرة أن التّاريخ يأتي دائمًا بغير المتوقع تمامًا، وبما لا يخطر على البال. فهل من المقدَّر والحالة هذه، أن يُحكَم على التّاريخ البشري بالنهاية كلما عَنَّ على فيلسوف مّا ذلك؛ وكلما طفَت على سطح خضم الفكر البشري الشّاسع فُقاعات أيديولوجية في صِيَغ تبدو دائمًا وكأنها جديدة؟

أمّا بشأن النصيب الذي حظيَت به الثقافة العربية الإسلامية من إسقاطات أطروحة فوكوياما المذكورة، فيجدُر بنا في البداية لفت النظر إلى فكرة لاحظنا أنها تكاد تكون من ثوابت خطابه، وأنه ينتهي إليها دائمًا كلما أتيحت له فرصة مراجعة هذا الخطاب. مفاد هذه الفكرة أن الثقافة الغربية الظافرة تحمل قيمًا

كونية أصبحت تعني البشرية جمعاء، وأن الولايات المتحدة الأميركية ـ باعتبارها القوة العظمى الممثّلة للحداثة الجديدة، والراعية لقيَم الديمقراطية الليبرالية في العالم المعاصر ـ لم يبق أمامها سوى العمل على احتواء تلك «الضواحي والمناطق الثّقافية الهامشية» العاقّة، العصيّة على الحداثة والمُتنكّرة للتقدم، والسعي نحو إدماجها، عنوة إذا اقتضى الأمر، في السيرورة الحتمية للثقافة الغربية الكونية، وفي مسيرة حضارة العولمة التي لا رجعة فيها. وفي هذا السّياق، لا يتردّد في إسداء النصيحة التالية: إن في إمكان الولايات المتحدة الأميركية كقوة عظمى أن تتصرّف بحرّية كاملة، عندما يتعلّق الأمر بأمنها ومصالحها الحيوية. فمن حقها تمامًا ألّا تؤمن بغير الشرعية النابعة من مؤسساتها الديمقراطية، وألّا تبحث عن مصدر آخر للشرعية أعلى قدرًا من دولتها القوميّة، بل ليس بالمُنكَر عليها أخلاقيًا إن هي استغلّت منظّمة الأمم المتحدة ذاتها، من أجل كسب التأييد لسياساتها المتشدّدة، تجاه بعض الدول التي تنتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية(١٦).

لقد افترضنا في فترة ما أنّ في كتابات فوكوياما المتأخّرة، ومنها كتابه: **أنظمة الحكم والنظام العالمي الجديد في القرن الواحد والعشرين**، ما ينبىء عن مظاهر صحوة نقدية تملّكت فيلسوفنا أخيرًا. وقرأنا ذلك خاصّة في اعترافه بصعوبة تصدير أنظمة الحكم وفرضها بالقوة، لكون تلك الأنظمة تحتوي دائمًا على قدر مهم من المكوّنات والرواسب الثّقافية الخصوصية. ولكن ما ورد في خاتمة الكتاب المذكور يؤكّد بصراحة لم نعهدها فيه من قبل أن: «... من المحتمل أن الولايات المتحدة الأميركية لا تُجيد ما تقوم به حاليًا، ولكن الأوضاع ترغمها على الاستمرار في القيام بذلك». ويستطرد فيلسوفنا قائلًا إن في بعض الظروف الخاصة، يبدو اللجوء إلى استراتيجية الاستعمار الجديد، أو إلى نظام من الاستباق والوقائية، ضروريًا تمامًا، رغم معارضة ذلك لسيادة الدول، ولقيم المؤسسات الدّولية وأعرافها(١٧).

---

(١٦) انظر: فرانسيس فوكوياما، «أميركا مطلقة الهيمنة مطلقة العزلة أيضًا»، الشرق الأوسط، ١٢/٩/٢٠٠٢.

(١٧) Francis Fukuyama, *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004),

انظر الملخص في: *La Vie des Idées* (October 2004).

والحق أن مفكِّرنا الأكاديمي إذا لم يكن واعيًا بأن ما يسمِّيه الانتصار النهائي للرأسمالية والليبرالية والديمقراطية الغربيَّة، يبدو في أَعْيُن شعوب كثيرة من عالم اليوم، وكأنه نذير شؤم بكارثة كونية تبعث على الهلع والرعب؛ فهناك في عالم اليوم ما يزيد على مليار من المنتمين إلى الثقافة العربية والإسلامية، يسكُنهم هذا الهاجس بالفعل، رغم أن الأمر قد لا يعني بالضرورة بالنسبة إلى فئات كثيرة منهم، السير في الاتّجاه المعاكس للتقدّم وللحداثة ذات البُعد الإنساني حقًّا. ولهؤلاء من مثقفينا الذين ما زالوا مصرِّين على أن في الإمكان قراءة أطروحة فوكوياما بشأن «نهاية التّاريخ» ومسألة الانتصار الحتمي للثقافة الغربية في «حرب الثقافات»، بعيون محايدة، نقول: ألم يحن الوقت لإعادة النظر في المواقف العربية من هذه الأطروحة، التي يتأكّد مع مرور الزمن أنها كانت قطعية وموثوقة أكثر من اللازم؟

رابعًا: عن رائد فكرة «صدام الحضارات» في الفكر المعاصر

ثمّة حقيقة لم تعد اليوم خافية على المهتمين والمتتبّعين: إن الفضل في إطلاق مقولة «صدام الحضارات» في الفضاء الدولي العام، وطرحها للنقاش أوّل مرة، لا يعود إلى هنتنغتون كما هو شائع، رغم كون هذا الأخير هو من ترتبط حاليًا باسمه؛ بل يعود ذلك بالأحرى إلى مؤرّخ ومُستشرق إنكليزي أميركي يُدْعَى برنارد لويس (١٩١٦-). ويُعدّ الرجل قيدوم المستشرقين الغربيين، وربما آخر أقطابهم الذين لا يزالون على قيد الحياة. وعندما نوليه في هذه الدراسة اهتمامًا خاصًا، فذلك لكونه معدودًا من الروّاد الأوائل الذين أطلقوا أطروحة «صدام الحضارات وصراع الثقافات» في الفكر الغربي المعاصر. وفي وسعنا القول، بصدد هذه المسألة، إن الأطروحة المذكورة موجودة شكلًا ومضمونًا في جلِّ كتاباته عن العالمين العربي والإسلامي. بل إنها في منزلة الخيط الناظم لتلك الكتابات. ولا أدلّ على ذلك من كون مستشرقنا يؤكِّد الأمر بنفسه، مستشهدًا بنصوصه ذاتها[١٨].

---

(١٨) تذْكُرُ السيرة الذاتية المتوافرة حاليًا عن برنارد لويس أن عمره الآن يناهز خمسة وتسعين عامًا. وأنه يحمل الجنسيتين الأميركية والإسرائيلية معًا، بعد أن حمل من قبل الجنسية البريطانية. وأنه كان مستشاراً في البيت الأبيض الأميركي، في شؤون الشرق الأوسط والعالمين العربي والإسلامي. من =

يذكر لويس، في مقدّمة طويلة لكتاب جامع لدراسات سابقة، صدر له في نيسان/ أبريل ٢٠٠٥، تحت عنوان: في الإسلام، أنّه كان أوّل من أطلق فكرة «صدام الحضارات» عام ١٩٥٧، غداة أزمة تأميم قناة السويس، من جانب الجمهورية المصرية الفتية، تحت قيادة الرئيس الراحل جمال عبد الناصر. وهي الأزمة التي أدّت، كما هو معلوم، إلى شن عدوان ثلاثي على مصر في ٢٩ ايلول/ سبتمبر ١٩٥٦، شاركت فيه إسرائيل وفرنسا وإنكلترا. في المقدمة المذكورة، التي يبدو أن محتواها لم يُنشَر من قبل، نقرأ: «في استطاعتنا أن نفهم جيدًا مشاعر الاستياء والحقد التي تُهَيمِن على شعوب الشرق الأوسط في هذه الأيام، إذا اعتبرنا أن التوتّر القائم الآن ليس ناجمًا عن صراع بين دول أو أمَم، وإنما هو نتيجة صدام بين حضارتين (...). لقد بذلت قصارى جهدي من أجل تقديم مشكل الشرق الأوسط باعتباره ليس مجرد صراع بين الدول، بل هو بالأحرى صدام بين **الحضارات**». وبعد مرور ما يزيد على نصف قرن على ذلك التّاريخ، لا يزال مستشرقنا متمسّكًا بفكرته تلك، مصرًّا على تفسير العلاقة المتوترة بين العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي، بأنها ناجمة عن «صراع بين حضارتين متنافستين، رغم التحوُّلات الكثيرة التي يشهدها العالم»[19].

لقد مرَّت فكرة لويس، عندما طرحها آنذاك أوّل مرة، من دون أن تلفت الأنظار إليها أو تثير اهتمامًا ملحوظًا. وقد بادر هو نفسه إلى إحيائها من جديد عام ١٩٩٠، في مقال تحت عنوان: «جذور الغضب الإسلامي». في هذا المقال، يصف الحالة النفسية العامة للعالم العربي والإسلامي في العبارات التالية: «علينا أن نفكّر في الأمر على أنّه صدام للحضارات، ورَدُّ فعل قد يكون انفعاليّا، ولكنه بالتأكيد حقيقي وتاريخي. إنّه ردُّ فعل لِخَصْم قديم لتراثنا اليهودي والمسيحي، ولحاضرنا الحداثي المعاصر». وفي السياق نفسه أضاف في مقال لاحق «إن صدام الحضارات، هو مظهر مهم للعلاقات الدّولية الحديثة...»[20].

= كتبه الحديثة العارضة لأطروحته، والمترجمة إلى العربية مؤخرًا: برنارد لويس، الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، ترجمة أحمد هيكل؛ تقديم ودراسة رؤوف عباس، المشروع القومي للترجمة؛ ٧٤١ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤).

(١٩) Bernard Lewis, *Islam*, Série Quarto (Paris: Gallimard, 2005), p. 55.

(٢٠) Bernard Lewis, «The Roots of Muslims Rage. Why so many Muslims Deeply Resent the West, and why their Bitterness will not Easily be Mollified,» *The Atlantic* (Septembre 1990).

عندما نتأمّل قليلًا في أطروحة لويس، نجد أن لها خاصّية تميّزها عن غيرها من نظريات «حرب الثقافات»؛ خاصّية تتعيَّن في كونها لا تُعمِّم ظاهرة «حرب الثقافات» على جميع الصّراعات القائمة بين مجتمعات ودول العالم المعاصر بأسره، كما سيفعل هنتنغتون لاحقًا، بل إنها تختزلها في نظرة ذات بُعد واحد؛ فهي لا ترى في الحقبة الراهنة التي يجتازها العالم المعاصر، إلّا صراعًا وتناقضًا أساسيًا واحدًا، قائمًا بين كِيانيْن وهويتين ثقافيتين كبيرتين ومختلفتيْن هما: الإسلام والغرب، أي بين الشعوب والمجتمعات المنضوية تحت لواء التراث الثقافي العربي الإسلامي، وتلك المنتمية إلى التراث الثقافي اليهودي والمسيحي. كما أنها تُرجِع أسباب التصادم بين هذين الكِيانيْن إلى ما تسمّيه اختلاف العقليات. ومن هذا المنطلق الفكري الافتراضي، فإنّ ما يُوصف عادة في هذا الصّراع بأنّه كراهية العرب والمسلمين للغرب، ليس منبعه بالنسبة إلى المستشرق الكبير، مصالح الدول الغربية في هذه المنطقة من العالم، ولا مردُّه إلى ما ارتكبه الاستعمار الغربي عمومًا من أعمال ضد شعوب هذه المنطقة، أو ما يبدو أنّه أطماع لدول غربية معيّنة فيها، وإنما الباعث عليه في المقام الأوّل، هو لأن العرب والمسلمين يرفضون الغرب وحضارته ككُل، انطلاقًا من نظرتهم السلبية إلى قيم الحداثة، التي تُعَدُّ أهم مكوِّنات الثقافة الغربية[٢١].

على أي حال، وفي تقديرنا، ليست الدواعي التي دفعت لويس إلى الإحجام عن تجشيم نفسه مشقّة البحث عن الأسباب التاريخية الملموسة، لما يعتبره عداء فطريًا للحداثة الغربية، من طرف المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية؛... ليست لغزًا محيّرًا وغامضًا، فمعظمها يكمن في حرصه الكبير على تلافي إزعاج إسرائيل وإحراجها، وهي موطنُه العقائدي والتراثي والأيديولوجي، أو توجيه الأنظار نحوها باعتبارها واحدًا من العوامل الرئيسة، التي يتوجَّب عدم تجاهلها، عندما تتوافر الرّغبة الصادقة في تفسير ما يُنظر إليه على أنّه كراهية العرب والمسلمين للغرب عامة، وللولايات المتحدة الأميركية بصفة خاصّة. والظاهر أن عالِمنا لا يعير اهتمامًا يُذكر للأسباب التاريخية والواقعية التي باتت تفقأ الأعيُن. على الرغم من كون تلك الأسباب، في نظر باحثين معاصرين ينتمون إلى الثقافة الغربية ذاتها، ومكانتهم العلمية فيها

---

(٢١) Gresh, «Choc des civilizations».

مرموقة، تُعتبر أكثر أهمية ممّا يسمّيه اختلاف العقليات. وعلى الرغم كذلك من كونها توجد من بين العوامل الكامنة وراء أغلب الأزمات والاضطرابات والحروب التي تشهدها هذه المنطقة في عالمنا اليوم، على الأقل منذ النصف الثّاني من القرن العشرين. بل أكثر من ذلك، إنها من الأسباب المرجِّحة لنشوب ما تجرّأ باحث فرنسي معاصر على تسميته حربًا عالمية رابعة(٢٢).

فضلًا عمّا تقدّم، تخفي أطروحة لويس وراء مظاهر علمية تبدو للأعين رصينة وباعثة على التقدير، تعصُّبًا وتحيُّزًا مكشوفًا. وقد وُفّق باحث فرنسي معاصر آخر في التعبير عن هذه الفكرة ذاتها، بصيغة طريفة، عندما شبّه المستشرقَ الكبير بـ جانوس، وهو للتذكير، اسم أحد آلهة الفكر الأسطوري الروماني القديم، كان يظهر بِوجهيْن، ذلك لأن مستشرقنا هو، في نظر الباحث الفرنسي، شخص ذو وجهين فعلًا: وجْه الباحث الجامعي الرزين، والمستشرق المتخصِّص بقضايا العالمين العربي والإسلامي، ومؤلّف كثير من الكتب المشهورة في هذا الميدان، ووَجهُ الخبير والمستشار، والناشط إلى أبعد الحدود في المجال السياسي. وأكثر من هذا وذاك، وجهُ العالم المنحاز دومًا وبشكل غير مشروط إلى سياسة إسرائيل، التي يدعمها ويمدها بألف تبرير وتبرير(٢٣).

من جانبنا، كنّا نعتقد بأن الدراسات الاستشراقية، من الصنف الذي لا يزال لويس يخوض فيه، قد عفّى عليها الزمن، وأضحت جزءًا من الماضي التاريخي. بَيْدَ أننا نفاجأ بين الحين والآخر بأن مراميها القديمة لا تنفك تُبعث من تحت الرماد، بمسوغات جديدة، وخاصّة في الفترات التي يسود فيها التوتر وتحتد فيه

---

(٢٢) نحيل هنا إلى كتاب للمفكر والمستشرق الفرنسي المعاصر باسكال بونيفاس، نحو الحرب العالمية الرابعة: الصّراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني وصدام الحضارات: Pascal Boniface, *Vers la 4ème guerre mondiale: Le conflit israélo-palestinien et choc des civilisations* (Paris: Armand Colin, 2005).

(٢٣) Alain Gresh, «Bernard Lewis et le gène de l'islam,» *Le Monde diplomatique* (Août 2005), p. 28.

بخصوص أطروحة إدوارد سعيد، انظر بشكل خاص كتبه التالية: إدوارد سعيد: **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)؛ **تغطية الإسلام**، ترجمة سميرة خوري (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣)، **والثقافة والإمبريالية**، نقله إلى العربية وقدّم له كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤).

الأزمات في العالمين العربي والإسلامي. وكأن هذه المنطقة من العالم لا تزال حتى اليوم قارة مجهولة مثيرة لفضول الباحثين والمكتشفين الغربيين.

تحضرنا بالمناسبة، الأطروحة النقدية المهمّة عن الاستشراق، التي قدّمها المفكّر العربي الراحل إدوارد سعيد (١٩٣٥ - ٢٠٠٣)، فاضحًا فيها ومدينًا، الترويج المقصود لصور نمطية معيّنة عن الشعوب المنتمية إلى الثقافة العربية الإسلامية. وغير خافٍ أن مفكرنا يُعَدّ من أشهر النقّاد المعاصرين للاستشراق ولأقطابه الكبار، ابتداء من المستشرق الإنكليزي **هاملتون جيب** (١٨٨٥ - ١٩٧١)، ووصولًا إلى لويس السابق الذكر. الفكرة المحورية التي دافع عنها تتمثّل في ربطه بين حركة الاستشراق والاستعمار والإمبريالية الغربية من جهة، وترويج أغلب الصور الاستشراقية النمطية عن شعوب هذه المنطقة من العالم ومجتمعاتها من جهة أخرى. ولا شك في أن أطروحة سعيد تُعَدّ من المواقف الرائدة في مجال نقد نظرية صدام الحضارات.

خامسًا: من «الحرب الباردة» إلى «حرب الثقافات»

١ ـ رغم جميع ما كتبه لويس عن أطروحة «صدام الحضارات»، لم يكن في الحقيقة إلّا ممهِّدًا للطريق، فمن الثابت الآن أن الصيغة المتداولة حاليًا لهذه الأطروحة، ترتبط بالأحرى باسم هنتنغتون؛ فهو الذي جدَّدها وأخرجها في حلَّة نظرية سياسية جديدة ومثيرة، تسعى إلى أن تكون ذات مصداقية وأبعاد كونية، بل وقادرة على تفسير ما غمُض من التناقضات والاتجاهات الرئيسة الجديدة، في عالم العقد الأخير من القرن العشرين ومطالع الألفية الثالثة، وقابلة لأن تكون بديلًا من مقولة «الحرب الباردة»، التي تقادمت، وفقدت بريقها وقوّتها التفسيرية في عيون الباحث الأميركي.

قبل التطرُّق إلى أطروحة هنتنغتون، نودُّ فتح قوسين للتذكير، بأنّ مفكرًا معاصرًا آخر، ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية هذه المرة، هو **المغربي المهدي المنجرة** (١٩٣٣-)، كان قد تحدَّث عن موضوع الصدام بين الحضارات وحرب الثقافات، قبل ظهور أطروحة المفكّر الأميركي. ومعروف أن هذا الأخير اعترف له مبدئيًا بهذا السبق، وأثبت ذلك في صفحة ٢٤٦ من كتابه. والقصة تبدأ من استجواب أجرته المجلة الألمانية **دير شبيغل** مع المفكّر المغربي في شباط/

فبراير ١٩٩١، وفيه وصف حرب الخليج بأنها حرب حضارية أولى، وفصل من فصول صراع قادم بين الشمال والجنوب. وبعد ذلك، عام ١٩٩٢، صدر للمهدي المنجرة كتاب بالعربية حول الموضوع ذاته، تحت عنوان: **الحرب الحضارية الأولى**، خصَّصَ الفصل الثّاني منه للإشكالية المذكورة.

وفي هذا السياق نقرأ في صفحة ٧٣: «إن الحروب القادمة ستكون حروبًا بين ثقافات وحضارات بين الشمال والجنوب. إنها حروب بين التسلّط والاستبداد الحضاري، وبين مبدأ حق الاختلاف والتعدّد». من منظور المفكّر المغربي، إن الصراعات في العالم المعاصر، وخاصّة في مرحلة «ما بعد الاستعمار»، التي تقابل مرحلة الحرب الباردة عند هنتنغتون، أصبحت تتّخذ شكل صراعات ثَقافية ودينية، قائمة بين الشرق والغرب، أو بين الغرب والإسلام. وفي نهاية المطاف، يختزل الأسباب الرئيسة الكامنة وراء هذه الصراعات في ثلاثة:

ـ مخاوف الغرب من الارتفاع الكبير في نسبة تزايد سكان العالم غير الغربي.

ـ الخطر المتعاظم الذي بات الدِّين الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية يشكلانه بالنسبة إلى الغرب.

ـ البروز المتعاظم لِلقوَى الآسيوية[٢٤].

٢ ـ نعود الآن إلى هنتنغتون، باعتباره المتبنّي المشهور لأطروحة الصّدام بين الحضارات والمُدافع عنها. نحن نفترض أن من دواعي نشره كتابه الذائع الصّيت، الذي يتطابق اسمه مع اسم الأطروحة، رغبته في الإدلاء برأيه بكيفية غير مباشرة، في فرضية «نهاية التّاريخ وانتصار الثقافة الغربيّة» التي تناولناها من قبل. والحقّ أنّه يعتبر فوكوياما، صاحب الفرضية المذكورة، مفرطًا في تفاؤله وفي تصوُّره لعالم الغد، الذي ستنتشر فيه الديمقراطية والليبرالية الغربية حتمًا،

---

(٢٤) Mahdi Elmandjra, «Choc des civilisations,» *Der Spiegel* (11 février 1991), and

المهدي المنجرة، **الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل** (الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٩٢). وقد تُرجم هذا الكتاب لاحقًا إلى عدة لغات، منها الفرنسية والإنكليزية واليابانية.

بوصفها غاية ونهاية التطوُّر البشري. ومن هنا مبادرته باقتراح تصوُّر آخر مغاير، يبدو في نظره أكثر التصاقًا بأرض الواقع. قِوام هذا التصوّر أنّه رغم سقوط جدار برلين، وانهيار دول المنظومة الاشتراكية، وانتهاء حقبة الحرب الباردة، فالتاريخ لم ينته بعدُ، والصّراع في العالم لا يزال مستمرًا، وإن يكن هذه المرة في شكل صدام بين الحضارات.

والظاهر أن الهدف من نظريته البديلة كان استكشاف الخطوط العامّة للتوجُّهات المقبلة للتّاريخ المعاصر، وطبيعة الصّراع المرجَّح أن يهيمن على العالم في المستقبل، وكذلك هوية الفاعلين الرئيسيين فيه. وقد قدَّم هنتنغتون فرضيات حول المسارات المتوقَّعة للتّاريخ المعاصر، على الأقل في العقود الأولى من القرن الواحد والعشرين. وكان أهمها القول إن التنافس والصّراع في عالم اليوم لن يكون أيديولوجيًا ولا اقتصاديًا، بل سيكون في المقام الأوّل حضاريًا وثقافيًا، الأمر الذي يعني أن ثقافات بشرية كبرى معيّنة، ستقوم بدور الفاعل الرئيس في الصّراعات العالمية المقبلة.

انطلاقًا من هذه الفرضية إذًا، عرض هنتنغتون منظوره الخاصّ لقراءة السياسة العالمية المعاصرة، استنادًا إلى عوامل الاختلافات الثّقافية، وارتكازًا على مفهوم الحضارة باعتبارها أوسع كيان وتجمُّع ثقافي، يضم أفرادًا ينتمون إلى هوية ثقافية عامَّة واحدة، يؤلّف بينها دين معيّن. نقرأ له في هذا الصدد: «تقوم فرضيتي على أن المصدر الجوهري للصّراع في العالم الجديد، لن يكون أيديولوجيًا أو اقتصاديًا بالدرجة الأولى. فالانقسام الكبير داخل الجنس البشري، وكذا مصدر الصّراع المسيطر، سيكون حضاريًا. كما أن الدول القوميّة ستظلّ هي اللاعب الأقوى على مسرح الشّؤون الدّولية. إلّا أن الصراعات الرئيسية في السياسة الدّولية، ستنشب بين دول ومجموعات من الحضارات المختلفة، وستكون حدود التوتر الفاصلة بين تلك الحضارات، هي خطوط وواجهات المعارك الكبرى في المستقبل»[٢٥].

لقد بدا واضحًا بالنسبة إلى المحللين أن جِدَّة هذه الأطروحة تكمن، قبل

---

(٢٥) عن الترجمة العربية المنشورة في: الشرق الأوسط، ٢١/١/١٩٩٥؛ ٢٢/١/١٩٩٥، و٢٣/١/١٩٩٥.

كل شيء، في كونها تصنِّف مجتمعات العالم ودوله اليوم اعتبارًا لنوعية ثقافاتها. وينطلق هنتنغتون في تحليلاته من مشاهد حقبة «الحرب الباردة» الماضية. فقد كان العالم حينئذ ينقسم سياسيًا إلى عالم أوّل وثان وثالث. ولكن تلك الحدود فقدت دلالاتها الآن، بحيث بات من الأنسب في نظره تصنيف دول عالم اليوم، لا من خلال أنظمتها السياسة والاقتصادية، بل بالنظر إلى ثقافاتها ودياناتها. من خلال هذه الرؤية إذًا، اقترح المفكّر الأميركي خريطة سياسية جديدة لعالم ما بعد الحرب الباردة؛ لم تصنِّف فيها الدول بناء على معطيات الجغرافيا الطبيعية أو السياسية والاقتصادية، بل انطلاقًا من العوامل الثّقافية والدينية. لن نطيل الحديث عن هذه الخريطة، ونكتفي بصددها بالقول إنها تقسِّم عالم اليوم إلى ثمانية كيانات ثَقافِية كبرى، يستمدّ كل واحد منها مرجعيته من منظومة قِيَم وأخلاقيات منبثقة من دين معيَّن.

هناك الحضارة الصّينية التي تستند إلى الدّيانة الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية التي تستند إلى ديانة الشانتو، وهي ديانة يابانية قومية تقوم على مبادئ تقديس السلف والقوى الطبيعية. وهناك الحضارة الهندية التي تستند إلى الديانة الهِندوسية، والحضارة الإسلامية التي تستند إلى الإسلام، والحضارة الغربية، بفِرعيها الأوروبي والأميركي، التي تستند إلى الديانتين اليهودية والمسيحية، وحضارة أوروبا الشرقية التي تستند إلى المسيحية الأرثوذكسية، وحضارة أميركا اللاتينية التي تستند إلى المسيحية الكاثوليكية، والحضارة الأفريقية التي تستند إلى الديانات المحلية التقليدية. وهذه الحضارات هي في عالم اليوم في حالة توتّر مستمرة، يمكن مُماثلتها بالتوتر الذي كان سائدًا في حقبة الحرب الباردة. وأسباب ذلك تقوم في أن كل واحد من الكيانات الثّقافية العالمية المذكورة يصرُّ على التشبّث بهويته الثّقافية المتجسّدة أساسًا في ديانته والدفاع عنها.

بعد عرض هنتنغتون الخطوط العامة لأطروحته، سارع إلى إبداء مخاوفه على مستقبل الغرب وثقافته وهيمنته العالمية. وسَجَّل في هذا السياق أن الحضارة الغربية توجد اليوم في مأزق ومرحلة تدهور تدريجي. وحالتها هاته ستقوِّي حظوظ الحضارات المنافسة لها في البروز وإثبات الذات، وخاصّة خلال النصف الأوّل من القرن الواحد والعشرين. في نهاية المطاف، وصل إلى لحظة الكشف عن الحقيقة المثيرة التي طالما مهَّد لها:

هناك حضارتان من الحضارات المذكورة، يستحيل اندماجهما في الغرب وانسجامهما مع حضارته، المؤسّسة على مبادئ الليبرالية والديمقراطية والعقلانية والعَلْمانية وحقوق الإنسان: الأولى هي الحضارة العربية الإسلامية، والثانية هي الحضارة الصينية. إن المنتمين إلى هاتين الحضارتين مُجِدُّون في طلب التحديث والتنمية، وفي الوقت ذاته رافضون الاندماج في الغرب والاستسلام لهيمنته. لذلك فالصّراع في المستقبل سيكون حتمًا بينهما وبين الغرب. فعلى الغرب إذًا أن يأخذ في الحسبان أن هاتين الحضارتين ستستمرّان في امتلاك الثروة والمعرفة والتكنولوجيا والأسلحة، وتلك أجزاء من الحداثة، كما ستسعيان إلى التوفيق بين هذه الحداثة من جهة، وقيمها وثقافتها الوطنية من جهة ثانية. وستعملان بالتالي على صوغ تصوُّر للعالم وِفْق منظور مغاير للمنظور الغربي. لا نظن أن المرء في حاجة إلى ذكاء خارق، ليكتشف بنفسه أن الأمر يتعلق بأطروحة مستفزّة، تستعدي ثقافات إنسانية مذكورة بالاسم، في طليعتها الثقافة العربية الإسلامية.

٣ ـ هل حدث في مواقف هنتنغتون، منذ تاريخ نشر أطروحته حتى وفاته عام ٢٠٠٨، تغيّر ما ملموس تجاه الثقافة العربية الإسلامية، وتجاه الدور المنوط بها في الحرب الثّقافية المفترضة؟ استنادًا إلى ما تمكّنّا من الاطلاع عليه من نصوص جديدة نشرها خلال الأعوام الأولى من الألفية الثالثة؛ بمقدورنا القول إن المفكّر الأميركي لم يغيّر كثيرًا من أفكاره بشأن هذه المسألة بالذات، بل ربما ازدادت مواقفه إزاءها تجذّرًا، خاصّة بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر المهولة؛ فعلى غرار ما قام به تلميذه فوكوياما، في خضم الأجواء المتوتّرة التي خلقتها تلك الأحداث، بادر بدوره إلى نشر مقالة جديدة ضمّنها قراءته لإسقاطات تلك الأحداث، وأعطاها عنوانًا ذا دلالة مكشوفة: «عصر حروب المسلمين». وجاء الحكم الذي أصدره فيها على الثقافة العربية الإسلامية والمنتمين إليها، تكرارًا لما وجدناه من قبل عند أستاذه المستشرق لويس: إن هذه الثقافة في نظره مجبولة على التطرُّف والعنف. وما يهمنا في المقالة المذكورة، ليس إحصاء المغالطات والأحكام الجاهزة التي تعجُّ بها، بل بالأحرى إجلاء حقيقة إصرارها على تفسير ما حدث، من منظور «حرب الثقافات»[٢٦].

---

(٢٦) انظر: صمويل هنتنغتون، «حروب المسلمين،» نيوزويك، العدد ٨١ (٢٥ كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠١)، ص١٢ - ١٧. من الأمثلة التي يعرضها هنتنغتون الحرب العراقية ـ الإيرانية؛ غزو =

«عصر حروب المسلمين»؟ إنّه لَعنوان باعث على الإثارة حقًّا، وهو في تقديرنا بمثابة تلويح مباشر، لما يفترض المفكّر الأميركي أنّه سِمات وخصائص مميِّزة لمرحلة ما بعد الحرب الباردة؛ وبالتالي إيحاء تتبدَّى من خلاله صورة قاتمة عن العرب والمسلمين في العالم المعاصر، باعتبارهم جماعات بشرية مستعصية على الضّبط والانضباط. بمقدورنا تأويل مضمون العنوان على أنّه رسالة ضمنية موجَّهة إلى الرأي العام الغربي عمومًا، هدفُها أن تغرس في الأذهان أن «حروب المسلمين» هي وحدها مصدر القلق الذي يُكَدِّر صفو أجواء عالم اليوم؛ وهي وحدها منبع العنف الذي يهدِّد حاليًا أمن المجتمعات البشرية واستقرارها: إنها البؤرة الأساسية في الصراعات الدّولية الراهنة.

إن المسلمين في نظر هنتنغتون كانوا طرفًا متورطًا في جميع الحروب التي شهدها العالم المعاصر. فقد حاربوا بعضهم بعضًا، كما حاربوا غير المسلمين كذلك. في «حروب المسلمين» هناك الحروب الأهلية، وحروب العصابات، وحروب الإرهاب. وقد اندلعت هذه الحروب طوال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ولا تزال مستمرة، ولم تَنْجُ منها أراضي الولايات المتحدة الأميركية ذاتها. وهكذا، فحيثما وُجِدَ العنف في عالم اليوم يكون العالم العربي والإسلامي متورطًا فيه بما هو ثقافة ودين، أو دولة، أو جماعات وأفراد. وليس مُستبعَدًا أن يتطوَّر هذا العنف إلى مرحلة صراع مكشوف بين الإسلام والغرب، أو حتى بين الإسلام وباقي العالم!

ثمة أسباب أربعة يفسِّر هنتنغتون بواسطتها ظاهرة «حروب المسلمين»، يسترعي انتباهَنا منها اثنان بصفة خاصّة: **أولهما** الصحوة الإسلامية الجديدة، باعتبارها في نظره رد فعل ضد الحداثة والتحديث والعولمة. **وثانيهما** الشعور المتفاقِم الذي يتملَّك شعوب العالمين الإسلامي والعربي ومجتمعاتهما خاصّة، ويمتزج فيه الغضب والاستياء والحسد والعداء، تجاه ثقافة الغرب وثروته وقوته، وخصوصًا تجاه سياسة الولايات المتحدة الخارجية، الراعية لإسرائيل

= الكويت من طرف العراق؛ حرب الأفغان ضد السوفيات، حروب البوسنة وكوسوفو ومقدونيا والشيشان وآذربيجان وطاجكستان وكشمير والهند والفليبين وإندونيسيا والشرق الأوسط والسودان ونيجيريا. وفي نهاية المطاف حروب المسلمين ضد أميركا. انظر في هذا الصدد تقريرًا نقديًا مفيدًا عن هذا المقال: فهمي هويدي، «زمن حروب المسلمين.. أم عصر الهيمنة الأمريكية؟» الشرق الأوسط، ٣١/ ١٢/ ٢٠٠١.

دومًا، والمحاصِرة للشعب العراقي (لم تكن الحرب الجديدة لغزو العراق في آذار/ مارس ٢٠٠٣، قد اندلعت بعدُ). وفي ختام تحليلاته يقرر هنتنغتون أن «عصر حروب المسلمين» قد ينتهي بانتهاء أسباب وجوده: فالاستياء والنزعة العدوانية اللذان يشعر بهما العرب والمسلمون تجاه الغرب، من الممكن أن يتضاءلا إذا ما حدثت تغييرات في السياسة الأميركية تجاه إسرائيل. ولكن ذلك وحده لا يكفي، فلا مفرّ في المنظور البعيد من القيام بالإصلاح السياسي والاقتصادي في الدول العربية والإسلامية ذاتها.

٤ ـ نعلم أنّه سبق لهنتنغتون أن قدّم في كتابه الأساسي **صدام الحضارات** جملة من التبريرات لتعليل موقفه المناهض لفكرة إمكانية التعايش السلمي بين الثقافات، في عالم متآلف تسوده قيم ثقافية كونية مشتركة. وبعد مضي حوالى أحد عشر عامًا على نشر الكتاب المذكور، صدر له كتاب آخر تحت عنوان **من نحن؟ الهوية الوطنية وصدام الثقافات**. ولم ينس أن يذكُر فيه أنّه مستلهم من الإشكالية ذاتها المطروحة في الكتاب الأوّل. وبالفعل، فقد بدا لنا وكأن المؤلف يواصل في كتابه الجديد عرض فصل آخر من الأطروحة عينها، وإن كان هذه المرة يُولِي الجزء الكبير من اهتمامه لدراسة تأثيرات الثقافات المغايرة على القِيَم الغربية عامة، والأميركية منها بصفة خاصّة. كما يخوض مباشرة في مناقشة جديدة لإشكالية صراع الثقافات، ولكن في فضاء معيّن بالذات هو الولايات المتحدة الأميركية ذاتها.

في هذا النص الجديد يطرح المؤلّف مجموعة من التساؤلات، تدور في مجملها حول الهوية الثّقافية للولايات المتحدة الأميركية، وحول القِيَم الأساسية التي ساهمت في تشكيلها عبر التّاريخ الحديث، حتى أصبحت معدودة ضمن ثوابتها الراسخة. كما يناقش التحدّيات الكبرى التي تواجِه هذه الهوية في عالم اليوم، والأخطار الجديدة المحدقة بها. ومن المفيد التعرُّف، ولو باقتضاب، على المحتوى الجوهري لهذا الكتاب، فهو يُطلعنا على أفكار جديدة وثيقة الصلة بموضوعنا[٢٧].

---

(٢٧) يتعلق الأمر بالعنوان الذي صدرت به الترجمة الفرنسية للكتاب، وهي التي نحيل إليها. ونلاحظ هنا أن المؤلف استبدل عبارة «صدام الحضارات» بعبارة «صدام الثقافات». انظر: Samuel P. Huntington, *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*, trad. de l'Anglais par Barbara Hochstedt (Paris: Odile Jacob, 2004). =

يستهل هنتنغتون تحليلاته الأساسية بالتشديد على أن الولايات المتحدة الأميركية ليست مجرد مجتمع خليط من المهاجرين شُذَّاذ الآفاق، منحدرين من أجناس وثقافات متعددة؛ فالأميركيون الرُّواد الذين أعلنوا استقلال أميركا عن إنكلترا في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، كانوا مجموعات متجانسة من المستوطنين البريطانيين البيض، المنتمين إلى المسيحية البروتستانتية. هؤلاء المهاجرون الأوائل، قدِموا إلى العالم الجديد من أوروبا، وخاصّة من بريطانيا، لكي يُعمِّروه ويستقروا فيه إلى الأبد. ولذلك فهُم في نظره البُناة الحقيقيون الذين وضعوا اللّبنات الأولى للمجتمع الأميركي الحديث.

ومن هنا فإنّ الهوية الثّقافية الوطنية للولايات المتحدة الأميركية هي أوّلًا وأخيرًا هوية هؤلاء المستوطنين البيض بالذات. وهذه الهوية تقوم على عناصر أربعة: العرق الأبيض، الإثنية الإنكليزية، المسيحية البروتستانتية، والثقافة الإنكليزية البروتستانتية. هذه المقوِّمات تظهر جليّة في جميع مناحي المجتمع والدولة الأميركيين ومكوناتهما. هذا فضلًا عن أن هذه الهوية تدعّمت بعامِليْن آخريْن: أوّلهما العقيدة السياسية الأميركية (Le Credo américain)، وهي تتأسس في نظره على مبادئ النزعة الفردية والحرية والمساواة والحق في الملْكية الخاصة. ويُلاحَظ أن حديثه عن هذه العقيدة، الذي استغرق أحد عشر فصلًا من الكتاب المذكور، يتغاضى تمامًا عن ذكر عنصر حقوق الإنسان الذي يُعتبر من أهم مكوِّنَات الثقافة الغربية الحديثة، وسيتبيَّن لنا السبب في ما بعد. أمّا ثاني العامليْن، فيتمثّل في العداء للآخر، وهو عامل يقوم بدور كبير في تمتين دعائم الهوية الثّقافية الأميركية.

وبحسب هنتنغتون دائمًا، فإنّ الهوية الأميركية الأصيلة أصبحت ابتداء من النصف الثّاني من القرن العشرين تواجه تحدّيات صعبة مردُّها إلى سياسة الولايات المتحدة الأميركية في مجال تشجيع الهجرة. وهي سياسة ساهمت في رأيه، ومنذ الستينيات، في تدفُّق ملايين من المهاجرين الجُدد. كما ترجع من ناحية أخرى إلى التقدّم المذهل الذي عرفته ميادين

= انظر أيضًا: الاستجواب المهم الذي أُجري مع المؤلف عقب صدور كتابه المذكور، وهو منشور تحت عنوان تهديدات نزعة التعددية الثّقافية: Samuel P. Huntington, «Les Menaces du multiculturalisme,» *Le Nouvel observateur* (27 Janvier 2005).

المعلومات والاتصال والتواصل، وهو ما أتاح للمهاجرين الجُدد فُرَص البقاء على اتصال وارتباط دائميْن بمجتمعاتهم وبهويّاتهم الثقافِية الأصلية. وقد أفضى ذلك إلى أن عملية اندماجهم التدريجي في المجتمع الأميركي أصبحت معقّدة وعسيرة.

إضافة إلى ذلك، انتقد مفكرنا الدور الخطِر الذي يقوم به المثقفون الأميركيون اليساريون في تفكيك دعائم الهوية الثَقافِيّة الأميركية وتقويضها، بسبب دفاعهم عن التعدّدية الثّقافية، وعن الحقوق الثّقافية للأقليات. إن أيديولوجية هؤلاء وأفكارهم تتعارض، في نظره، مع مقوِّمات الحضارة الأوروبية أصلًا، كما أنها تناهض الغرب بشكل صريح، وتساهم بالتالي في إضعاف التفاف الأميركيين حول هوِيّتهم[٢٨].

إن الدفاع عن مجتمع التعدّدية الثّقافية ساعد على بروز هويات ثَقافية فرعية كثيرة، في طليعتها هوية الأميركيين الكاثوليك المنحدرين من أصول إسبانية (Les Hispaniques). وغالبية هؤلاء تتكوّن من المُهاجرِين المكسيكيين، الذين خصَّص للحديث عنهم الفصل التاسع من كتابه. إنَ هجرات هؤلاء المتتابعة، الرسمية منها والسرية، أضعفت دور المكوِّن الديني المسيحي البروتستانتي في الحياة الأميركية العامة، وجعلت المكسيكيين يمثّلون خطرًا حقيقيًا على الهوية الثّقافية للولاياتِ المتحدة الأميركية، وذلك نظرًا إلى تشبثهم باللغة الإسبانية وتقاعسهم عن تعلُّم الإنكليزية، ولقربهم الجغرافي، ولارتفاع نسب الإنجاب في أوساطهم، وأخيرًا لكون تجمّعاتهم تتركز في مناطق الجنوب بالذات، المتاخمة لحدود المكسيك، موطنهم الأصلي، إلى درجة أن الأميركيين البيض البروتستانت الناطقين أصلًا بالإنكليزية، قد يصبحون في المستقبل المنظور أقلية في بعض تلك المناطق، وبالتالي عرضة لما يسمّيه هنتنغتون مُثاقفة معكوسة.

وربما تمثّل الهاجس الذي أرّق هنتنغتون أكثر من غيره، في أن يكون الهدف غير المعلن من هجرة المكسيكيين المكثفة، وتشبثهم القوي بالثقافة واللغة الإسبانيتين، هو استرجاع أراض لهم خسروها في القرن التاسع عشر،

(٢٨) Huntington, «Les Menaces,» pp. 172-173.

خلال حروبهم مع الولايات المتحدة. فهذا الاحتمال يُعدُّ في نظره واحدًا من أخطر التهديدات التي تواجِه الهوية الثّقافية الأميركية داخليًا، خاصّة بعد أن تبيَّن أن الخطر الذي مثّله الأميركيون السود من قبل، قد خَفَّت حدّته وتضاءلت. إنّه احتمال مُنذر، في حالة تحقّقه، بإمكانية تحوُّل الولايات المتحدة الأميركية مستقبلًا، وبشكل رسمي، إلى بلد مزدوج اللغة والثقافة والولاء. ومن شأن ذلك أن يفضي في الأمد المنظور، إلى حدوث صدام ثقافي داخلي حقيقي بين الثقافة الأميركية «الأصلية»، كما حدد معالمها، والثقافة الأميركية ذات الأصول الإسبانية، المتمثّلة بصفة خاصّة في الثقافة المكسيكية[٢٩].

هنا يؤكّد هنتنغتون مجدّدًا موقفًا يبدو ثابتًا عنده: إن الولايات المتحدة الأميركية هي بلد يدين بالمسيحية البروتستانتية أوّلًا وأخيرًا، وإن الأقليات التي تعيش فيه يجب أن تخضع لِقيم هذه الثقافة، وللعقيدة السياسية الأميركية باعتبارها أساسًا لوحدة الأميركيين كافّة. وثمة تساؤل يتبادر إلى ذهننا الآن: إذا كانت صحوة الثقافة الإسبانية المكسيكية تشكّل مصدر قلق كبير للمفكّر الأميركي، إلى حدٍّ أنّه لا يتردّد في وصفها بالعدو الثقافي الداخلي المهدِّد للهوية الثّقافية للولايات المتحدة الأميركية، تُرَى، ماذا عن الثقافة أو الثقافات الأخرى المرشَّحة للقيام بدور عدوّها الخارجي؟

الظاهر أن نهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفياتي وانهيار منظومة الدول الدائرة في فلكه، كل ذلك قد جعل الولايات المتحدة الأميركية في حاجة ماسَّة إلى عَدُوٍّ جديد يقوم بدور البديل، الذي من شأن التعبئة إزاءه، من أجل التصدِّي له ومحاربته، أن تنشئ أجواء تساعد على تقوية التفاف الأميركيين من جديد حول هويتهم القوميّة. هذا على أي حال هو رأي هنتنغتون الذي لا لبس فيه. وبالنسبة إلينا، وعلى الرغم ممّا هو معروف عن موقفه الحذِر والمتخوِّف من الحضارة الصينية، يبدو لنا جليًا أنّه في كتابه الجديد **من نحن؟ الهوية الوطنية وصدام الثقافات**، يستمر في إصراره على أن هذا العدو الخارجي

---

(٢٩) بحسب إحصاءات نشرتها وزارة الخارجية الفرنسية بتاريخ ٦ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥، يُقدَّر عدد سكان الولايات المتحدة الأميركية في تلك الفترة بحوالى ٢٩٢ مليون نسمة، منهم ٤١ مليونًا من ذوي الأصل الإسباني، و٣٩ مليونًا من الأصل الإفريقي، و١٤ مليونًا من الأصل الآسيوي. انظر في هذا الصدد الموقع الإلكتروني لهذه الوزارة: <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/article-imprim.php3?id_article=2432>.

يتشخّص أساسًا في الثقافة العربية الإسلامية، والمنتمين إليها[٣٠]. وإذا كانت هناك جدّة ما في تحليلات الكتاب، فهي في نظرنا تكمُن في تأكيدات مؤلّفه لمسألة معيّنة بالذات: إن إذكاء نزعة العداء الأميركي للثقافة العربية الإسلامية والمنتمين إليها، هو مطلب يكتسي طابعًا مُلحًا، لأنه يمكن أن يساعد على تحقيق التفاف الأميركيين المنشود حول هويتهم الوطنية.

والحق أن صاحبنا هنا بصدد إنتاج صيغ جديدة لأفكار سبق أن اطّلعنا عليها في مقالة «حروب المسلمين». ولكنه هذه المرة يشدّد أكثر على قضية أن عداوة المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية للولايات المتحدة الأميركية، ومشاعرهم السّلبية تجاهها، ليست نابعة من الموقف الاستثنائي الذي تتخذه هذه القوة العالمية العظمى المؤيدة دائمًا لإسرائيل، بل إن لها جذورًا عميقة مدفونة في العداء للثّقافة الغربية بصفة عامّة، في شقيها الديني والعلماني، وفي الحقد على الثروة الأميركية والقوة الأميركية. وهو لذلك لا يستبعد إطلاقًا أن تغامر الولايات المتحدة الأميركية في الأعوام المقبلة بالدخول في حروب استباقية جديدة، مع دول أو جماعات إسلامية، الأمر الذي يرشّح الثقافة العربية الإسلامية للقيام بدور «العدو المثالي» إن صحّ هذا التعبير، الذي قد تمكن مواجهته من توحيد الأميركيين أخيرًا وإعادة الروح إلى هويتهم، وبالتالي من تقوية المسيحية البروتستانتية لكي تستعيد مكانتها البارزة في الحياة الأميركية العامّة. وعلينا ألّا نستغرب كثيرًا من هذه الأفكار على أي حال، خاصّة إذا تذكّرنا أن مروّجها يُعَدُّ من أشد المعجَبين بالمستشرق برنارد لويس؛ فهو يكيل له الثناء، ويحيل إليه في كتاباته غير مرة باعتباره أستاذه المُلهِم.

في نهاية المطاف، في وسعنا القول إن هنتنغتون في كتابه الجديد يضع اللمسات الأخيرة على أطروحته المؤوّلة للعالم المعاصر وأحداثه الكبرى من منظور صراع الثقافات وحروبها. بعبارة أخرى، إنّه يُكمِل رسم معالم رؤيته المتشائمة والسلبية للعلاقات بين الدول والمجتمعات في العالم المعاصر. فسواء في **صدام الحضارات**، أو في **من نحن؟ الهوية الوطنية وصدام الثقافات**،

---

(٣٠) أثارت أطروحة هنتنغتون ردود فعل نقدية كثيرة لدى المثقفين الصينيين، انظر نموذجًا منها:
Wang Jisi, «La Réaction en Chine à la parution de l'article d'Huntington,» *Cultures et Conflits*, no. 19-20 (Automne-Hiver 1995).

فالقضية الأساسية لا تتغيّر من حيث الجوهر: الأمر يتعلق في الحالتين بصراعات جديدة تخوضها الولايات المتحدة الأميركية بعد انتهاء الحرب الباردة، ضدّ تهديدات ثقافات مغايرة، دفاعًا عن هويتها الثّقافية، وعن القِيَم الثّقافية الغربية عامة، والمسيحية البروتستانتية بصفة خاصّة. وتحليلاته، كما تابعناها، تطاول الأعداء الثقافيين المفترَضين لهذه القوّة العظمى، سواء داخل حدودها أو خارجها. فإذا كان الأميركيون ذوو الأصول الثّقافية الإسبانية يشكّلون العدو الداخلي للهويّة الثّقافية الأميركية، فإنّ المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية عمومًا يشكّلون حاليًا على صعيد العالم «العدو» الكبير للحضارة الغربية.

هكذا، ومن منظور البديل الذي اقترحه هنتنغتون، يتراءى لنا العالَم المعاصر وقد غابت عنه القِيَم الإنسانية الكونية المشتركة، التي يمكن أن تؤلِّف بين شعوبه ومجتمعاته؛ وتحوَّل إلى حلبة كبرى لصراع دائم بين ثقافات يبدو ألّا تواصُل بينها. وإذا كانت الخريطة الثّقافية المرسومة لهذا العالم تقدّم الثقافة الغربيّة باعتبارها استثنائية ونسيج وحدها، فإنّ هذا الامتياز يبدو وكأنه بات يشكّل نقمة ووبالًا عليها. فهي بسببه أصبحت محاطة بالأعداء الثقافيين الحاقدين عليها، والمتربصين بها في الداخل والخارج. ألسنا هنا حقًا، وعلى حد قول عضو محترمة في العصبة الفرنسية لحقوق الإنسان، أمام صيغة جديدة من نظرية المؤامرة، يفصِح عنها فكر هنتنغتون الذي يطفح بالاستيهامات السياسية لصاحبه؟ حقًا إنها هذه المرّة صيغة معكوسة لنظرية المؤامرة، لأنها تتجه من الذي يُفترَض فيه أنّه المهيمن والأقوى والأعظم، إلى الذي يُنظَر إليه على أنّه الأضعف والمتخلّف[٣١].

سادسًا: المسكوت عنه في خطاب «حرب الثقافات»

بقيت لدينا تساؤلات أخيرة واستخلاصات، نبدأها بمقارنة سريعة للنماذج التي قدَّمناها لخطاب «حرب الثقافات» في الفكر الغربي المعاصر.

---

(٣١) انظر دراسة مهمّة بالفرنسية عن كتاب هنتنغتون: Marie Agnès Combesque, «Analyse de l'ouvrage «Qui sommes-nous?» de Samuel Huntington,» Ligue des droits de l'Homme, 29 avril 2005. <http://islamlaicite.org/article.php3?id_article=304>.

نبدأ بالقول إننا أمام خطابات معروضة في شكل رؤى ونظريات سياسية، تهدف إلى تشخيص حالة العلاقات الدّولية وأوضاعها في عالم اليوم، وتوجُّهاتها الرئيسة. وهي خطابات صاغها باحثون جامعيون ينتمون إلى أشهر الجامعات الأميركية. وأولى تلك النظريات زمَنيًا هي لبرنارد لويس، وتذهب إلى أن «حرب الثقافات» ظاهرة حقيقية، تتجلّى في عصرنا في وضعية التوتّر المستمرّ التي تّتسم بها العلاقات بين العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية. والثانية لفرانسيس فوكوياما، وترى أن ضربًا معيَّنًا من «حرب الثقافات» كان سائدًا بالفعل طوال حقبة الحرب الباردة، وتعيَّن في شكل صراعات محتدّة بين أيديولوجيات متعارضة وتصوّرات كبرى عن العالم، ولكنه انتهى بانتصار حاسم للثقافة الغربية وقِيَمها الليبرالية. وقد ذهب تفاؤل القائل بالنظرية الثانية إلى حد إعلانه نهاية التّاريخ، والتصريح بأن العالم المعاصر يسير حتمًا نحو التجانس والتوحُّد، بفضل الانتشار السريع والمعمَّم لقيم الثقافة الغربيَّة، بصفتها قيمًا كونية، وأرقى ما بلغه مسار التّقدم البشري. والنظرية الثالثة كانت لصمويل هنتنغتون، الذي حاول فيها تفسير حقبة ما بعد الحرب الباردة بمقولة بديلة، وهي ترفض أصلًا فكرة وجود قيم ثَقافِية كونية من شأنها توحيد العالم حولها، وتخلُص إلى أن العالم متَّجه بالأحرى نحو حروب ثَقافِية يصعب تلافيها.

وبحسب وجهة نظرنا، فإنّ ما يشكِّل قاسمًا مشترَكًا بين نماذج الخطابات المذكورة، بدرجات متفاوتة طبعًا، هو أنها جميعها تحدِّد الجبهة الرئيسة لحرب الثقافات في عالم اليوم، بين العالمين العربي والإسلامي من جهة، والعالم الغربي المسيحي من جهة ثانية. ومن ثمة تفسّر تلك الحرب بعداء مفترَض يكنُّه الطّرف الأوّل للطّرف الثّاني. وهو عداء وُصِف عن عمْد وسبق إصرار بأنه عداء للحداثة الغربية وقِيَمها، وذو طبيعة ماهَويَّة متأصِّلة في العقلية السائدة لدى الطّرف الأوّل، أي لدى المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية، وليس في الإمكان التحرّر منه إلّا بتحرير هؤلاء من معظم مكوِّنات ثقافتهم. ذلك لأنهم ميَّالون بطبيعتهم إلى العنف، ورافضون لقيم الثقافة الغربية، وبالتالي عصيّون على الحداثة.

والحق أن هذا الموقف يُعدُّ من أغرب التفاسير التي تقدَّم اليوم، في خطابات الفكر الغربي المعاصر، لما يُوصف تجاوزًا بأنه حرب للثقافات. إنّه

موقف يتناقض صراحة مع مسلّمات التفكير الإنساني السليم، العقلي والمنطقي، الموضوعي والعلمي، وذلك بسبب تغاضيه عن عوامل موضوعية كثيرة، واستناده إلى فرضية لا نبالغ إذا قلنا عنها إنها صيغة معاصرة للمَانَويَّة. ألسنا هنا بالفعل أمام طرفين لا يكفّان عن التصارع، بل ويبدوان متناقضين جذريًا: أحدهما يزعم أنّه يمثّل الخير والثقافة الراقية والمتفوقة، والثاني يُنعَت بكونه يجَسِّد الشرَّ وثقافة الانحطاط والتخلّف؟ ألسنا هنا أمام رؤية تتنافى مع مبدأ التثاقف المتبادل والإيجابي، ومع الحوار بين الثقافات كبديل حضاري، يُؤَمَّل منه أن يَؤسِّس للثقافات البشرية فضاءً جديدًا للتلاقح والتفتح والازدهار، في أحضان حضارة إنسانية يُفترَض أن تكون كونية بالفعل، لأنها شاملة لمكوِّنات متعدِّدة، وبالتالي رحبة للجميع؟[٣٢].

إن مظاهر «العداء المزمن» للحداثة الغربية وقيمها، التي يقرأها في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة هؤلاء المفكرون الغربيون المُصدِّرون للخطاب المعاصر عن حرب الثقافات، ويرتقون بها إلى مرتبة المحرّك الأوَّل لهذه الحرب العجيبة والغريبة، لا هي بسِمَات فطرية متأصلة في تلك الثقافة، ولا بماهيَّات وجودية ثابتة فيها، ومفصولة عن سيرورة التفاعلات التاريخية والسياسية. والمثير للاستغراب حقًا هو ألّا يخطر ببال هؤلاء لحظة، على الأقل هكذا يتبدّى لنا الأمر، أن يتساءلوا عن شيء ما هو في تقديرنا بمنزلة «المسكوت عنه» والمكبوت في خطاباتهم: أن يتساءلوا مثلًا عمّا إذا لم تكُن هناك بالفعل، لتلك الكراهية المفترضة و«العداء للحداثة الغربية»، دوافع وأسباب أخرى أكثر وجاهة وأقرب إلى المعقول من تلك التي حسبوها. ولا بأس في الإشارة هنا إلى بعضها، على سبيل المثال لا الحصر.

هناك تاريخ الاستعمار الغربي، قديمُه وجديدُه، وما جرَّه من نكبات ومآس ومؤامرات على هذه المناطق الجغرافية الواسعة والغنية، التي فيها الشعوب

---

(٣٢) المَاهَوِيَّة (Essentialisme)، نسبة إلى «الماهيَّة»: ما يُنظر إليه على أنّه يُكوِّن قوام الشيء وطبيعته وحقيقته الثابتة. وهي نزعة في الفلسفة ترى أن بعض الخصائص عند كائن ما أو في شيء أو ظاهرة ما، ثابتة ولا يمكن أن تتغير رغم جميع الظروف التي قد يمُرُّ بها. والمَانَويَّة (Manichéisme) عقيدة توفيقية قديمة تُنسب إلى شخص فارسي يدعى ماني، عاش في القرن الثالث الميلادي. تميزت بالتأليف بين معتقدات من الزرادشتية الفارسية والبوذية والمسيحية. تذهب إلى أن للعالم مبدأين أحدهما النور، وهو مبدأ الخير، والآخر الظلمة، وهو مبدأ الشر. وهما متضادان ولا يكفّان عن الصّراع بينهما.

المنتمية إلى الثقافة العربية الإسلامية. وهناك تهافت هذا الاستعمار على تجزئة تلك المناطق واستغلال ثرواتها، بل وتوطيد دعائم الحكم الاستبدادي فيها أحيانًا، وتلميع واجهاته بألوان طيف العصر الديمقراطي. فضلًا عن ذلك، لا بد من الاعتراف أيضًا بوجود خيوط قويّة تربط ذلك العداء المفترَض بالمأساة المستدامة للشعب الفلسطيني، المغتصَبة أرضه وتراثه الثّقافي بل وإنسانيته، وتربطه أيضًا بالمنحى الذي تأخذه الحرب الجديدة الدائرة حاليًا في أفغانستان. وهل ننسى كذلك، ولو من باب لفت النظر، نزعة الهيمنة المتفاقمة لدى الدّول العظمى، التي قُدِّر لها أن تصبح ناطقًا رسميًا باسم تلك الحداثة الغربية ذاتها، وسياستها الخارجية المتحيّزة والمنتهجة للسياسة التي تكيل بمكاييل متباينة، وتستغلّ المنظّمات والمنابر والقوانين الدّولية[٣٣]؟ وأخيرًا، هل في إمكاننا التغاضي عن آثار وانعكاسات طوفان ثقافة العولمة الغربية، الذي أصبح يغمُر الشعوب والمجتمعات المستضعفة، ويعرِّض ثقافاتها لصنوف كثيرة من الإذلال، تحت راية نشر التحديث والازدهار والحداثة.

إن الأمر في تصوّرنا، لا يتعلّق حقًا بحروب تنفرد الثقافات وحدها بالقيام بدور البطولة فيها، هكذا بشكل مختزِل وتبسِيطي إلى درجة السذاجة أحيانًا. فهذه الظّاهرة الجديدة التي كثُر الحديث عنها إلى حد أنها أفرزت خطابًا نافذًا ومتميّزًا في الفكر الغربي المعاصر، يتوجَّب النظر إليها على أنها في نهاية المطاف، وفي كثير من جوانبها الواقعية وبواعثها الموضوعية الملموسة، أشكال من الصّراع تخوضه شعوب كثيرة في العالم المعاصر، وفي أغلب الأحيان من أجل التحرُّر والتقدّم وتحقيق العدالة والحياة الكريمة. فلماذا تُستثنى منها بالذات تلك المنتمية إلى الثقافة العربية الإسلامية؟ أليس من الحقّ والعدل

---

(٣٣) في استطاعة أي مهتم بهذه المسألة ملاحظة أنّه أينما يكون هناك نقاش حول موضوع «استخدام معايير مختلفة للحكم وللتقييم في شأن مدى احترام دول العالم لحقوق الإنسان»، فإنّ الإشارة تُوجَّه في أغلب الأحيان إلى الولايات المتحدة الأميركية، باعتبارها أبرز الدول الكبرى التي تستعمل تلك المعايير. ومن المفيد في هذا السياق الاطّلاع على ما يكتبه المفكّرون الأميركيون أنفسهم حول هذا الموضوع. انظر على سبيل المثال:

Aryeh Neier, «The New Double Standard,» *Foreign Policy*, no. 105 (Winter 1996-1997).

وهذا المقال مترجم إلى العربية: آريه نيير، «حقوق الإنسان والكيل بمكيالين،» **الثقافة العالمية**، العدد ٩١ (١٩٩٨)، ص ٦ - ١٦.

والإنصاف، ومن باب احترام حقوق الإنسان والشعوب، أن تُعامل هي الأخرى، بمثل ما يُعامَل به غيرها، لا أقل ولا أكثر؟ بمعنى أن ليس هناك شيء غريب عمّا هو معروف من طبائع البشر وسنّة الله في الكون، يميّزها عن بقية شعوب المعمور: فالمنتمون إلى الثقافة العربية الإسلامية هم قبل كل شيء بشر كغيرهم، من حقّهم أن يأبوا الظلم ويرفضوا الاحتلال والاستغلال والهيمنة وإذلال ثقافتهم، ويطمحوا إلى التحرُّر والتقدّم والسّلام العادل.

لقد اعتقدنا فترة طويلة أن مكوّنات الحداثة الثّقافية الغربية، من تنوير وعقلانية وفكر علمي وعَلْمانية، ومبادئ عامة لحقوق الإنسان، ستجعل المجتمعات الغربية بصفة عامة أكثر نضجًا وتفتُّحًا وتسامحًا، وقابليّةً للتحرر تدريجيًا من النزعات الثّقافية القوميّة المتطرّفة، ومن هيمنة الأيديولوجيات الدينِية المحافظة. ولكنّنا بتنا اليوم أميل إلى الاقتناع بأن شعوب العالم الثالث الموصوفة بأنها متخلّفة ويصنَّف ضمنها المنتمون إلى الثقافة العربية الإسلامية، لم تعُد وحدها تحتكر حقّ المناداة بالعودة إلى هوِيـاتها الثّقافية الوطنية والاعتصام بحبلها، بل وخوض النزاعات والحروب باسمها. فها هي أصوات قوية تردُ إلينا اليوم من أقصى الغرب، ومن المجتمعات الأكثر تقدمًا في العالم، تنافسُها بقوّة في هذا الميدان، وخاصّة عندما تنادي بحتميّة «حروب الثقافات». ويُخَيّل إلينا والحالة هذه، وكأن النَّعْرات القوميّة المتعصِّبة والأيديولوجيات الدينِية المتزمّتة، التي قيل بصددها إن الحداثة الغربية طردتها من الباب، قد عادت مرة أخرى من نوافذ متعدّدة. والأغرب حقًا أن نشهد ذلك في عصر يُقَال عنه إنّه أعلى مرحلة بلغها تَطوُّر الحداثة الغربيّة وقيمها حتى الآن[٣٤].

نحن لا نُنكر، وليس بغائب عن بالنا تمامًا، أن الثقافة، وضمنها الدِّين باعتباره من مكوّناتها الأساسية، كانت دائمًا خلال حقب التّاريخ البشري، ملاذًا روحيًا ومعنويًا للشعوب المضطهَدة، ووسيلة من الوسائل المتاحة لها للدفاع عن هوياتها، والتعبير عن ردود أفعالها تجاه مواقف القهر والظّلم

(٣٤) بحسب هنتنغتون، تُعَدّ الولايات المتحدة الأميركية بلدًا شديد الإيمان والتديُّن، والدِّين قام فيها ولا يزال بدور كبير وحاسم في الحياة العامة. وهي تعيش حاليًا «الصحوة الدينية الكبرى الرابعة» في تاريخها. انظر نص الاستجواب الذي أُجري مع المؤلف عقب صدور كتابه الثّاني، انظر: Huntington, «Les Menaces».

والازدراء التاريخي التي قد تتعرض لها. ولكن الإقرار بهذه الحقيقة لا يمنع من القول إن الثقافة، رغم قيامها بوظيفة الملاذ والدرع الرمزية، ليست في تقديرنا من الأسباب الرئيسة والمباشرة في الصّراع والمنازعات والحروب بين الشعوب، وخاصّة في عالمنا الحالي الذي اتضحت فيه كثير من مُبهمَات الحقائق، إلّا بالنسبة إلى الذين يصرّون على أن تبقى في عيونهم غشاوة. ومن تلك الحقائق التي أمست تتكشف يومًا بعد يوم، أن القوة والعنف شكّلا دائمًا عبر التّاريخ البشري مُركّبًا متجانسًا، تتضافر فيه الوسائل والأسلحة المادية لممارسته، مع عناصر أخرى محفّـزة عليه، ومبرِّرة ومموِّهة له. وهذه العناصر كانت في أغلب الأحيان مبرّرات تكتسي مظاهر دينية وأخلاقية، سياسية أو أيديولوجية كما كان يُقال حتى الأمس القريب، أو حضارية وثقافِية، كما تروِّج لذلك نماذج الخطابات التي عرضناها.

إن القراءة المتأنية لبعض ما كتبه في هذا الموضوع أشهر الباحثين في مجال تاريخ الحضارات في القرن العشرين،، تسمح بالوقوف على حقيقة أن ثمة شبه إجماع على كون الصّراع والحروب بين البشر ظواهر اجتماعية وتاريخية، لم تسلَم منها أي حقبة من حقب التّاريخ البشري، وبالتالي لا ينفرد بها عصرنا وحده. إنها من بنات الحضارة ذاتها كما عبّر عن ذلك المؤرخ الإنكليزي أرنولد توينبي في كتابه **حرب وحضارة**؛ بل ولطالما كانت وراء خراب واندثار كثير منها[٣٥].

وإذا كانت التفسيرات المقدَّمة لتلك الظواهر، قد ظلّت لعهود طويلة مموّهة وانتقائية، بسبب التّعامي الأيديولوجي والتخلّف العلمي، فإنّ تقدّم البشر ومعارفهم وعلومهم مكّنهم من الوعي تدريجيًا، بكون الأسباب العميقة التي تكمن وراءها، قد ترجع بالأحرى، وفي جزء مهمّ منها، إلى النّـزعة العدوانية

---

(٣٥) أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥)، مؤرخ إنكليزي اهتم في أبحاثه بتاريخ الحضارات. يتميّز بإيمانه العميق بأهمية الدراسات المقارنة للحضارات البشرية لأنها تتيح للمؤرخين استخلاص عبر التّاريخ ودروسه. ويُعَدّ كتابه دراسات في التّاريخ معلمة ضخمة، وتتوافر عنه ترجمة عربية مختصرة. انظر: أرنولد توينبي، **مختصر دراسة التّاريخ**، ترجمة فؤاد محمد شبل؛ مراجعة محمد شفيق غربال وأحمد عزت عبدالكريم (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٤). تناول المؤلف موضوع «الاتصال والصدام بين الحضارات»، في الباب التاسع من الجزء الثالث. وحول الاستشهاد المذكور، انظر: أرنولد توينبي، **حرب وحضارة**، ترجمة غياث حجار (بيروت: دار الاتحاد، ١٩٦٣)، ص ١٣.

المتمكنة في نفوس وغرائز جميع البشر بلا استثناء، بحسب ما تذهب إليه فرضية سيغموند فرويد في كتابه قلق الحضارة الذي تحدّثنا عنه في الفصل الأوّل. وربما تعود أيضًا وبدرجة أقوى إلى الصّراع حول منابع المياه، ومصادر الثروة، وطرق التجارة والملاحة، والمصالح الاقتصادية والسياسية بصفة عامة، كما يؤكّد ذلك أغلب مؤرخي الحضارات، وفي مقدمتهم المؤرخ الفرنسي المعاصر فرناند بروديل[٣٦].

وكان المؤَمَّل في مصدِّري الخطاب المعاصر عن «حرب الثقافات»، لِمَا يتوفّرون عليه من معارف ومناهج حديثة، وعلوم وتكنولوجيات متقدّمة وفعّالة، فضلًا عن حصيلة ضخمة من دروس التّاريخ وعبَره؛ كان المؤَمَّل من هؤلاء إذًا أن يتحلّوا بقدرٍ أكبر من النزاهة والشجاعة الفكرية، ويُقدِموا على تسمية الأشياء بأسمائها، بدلًا من اصطناع التعامي، وترشيح عوامل ثقافِية باعتبارها وحدها، ولأوّل مرة في التّاريخ البشري ربما، أسبابًا لما هو قائم اليوم في العالم وقادم مستقبلًا، من نزاعات وحروب.

إن ظاهرة الصّراع بين المجتمعات والدول في عالم اليوم، بسبب عوامل موضوعية ملموسة ذكرنا بعضها، هي واقع قائم بالفعل ويستحيل إنكاره، وهذا مؤسف حقًا. ولكن الأمل أن إلى جانبه يوجد خيار إنساني آخر هو خيار «**الحوار بين الثقافات**»، باعتباره بديلًا حضاريًا حقيقيًا غدا يهمّ البشرية جمعاء. والظّاهر أن أهمية هذا الخيار تتزايد، وأن كثيرًا من أمم العالم وشعوبه بدأت تعي أن الحوار بات من ضروريات الحياة في عالم اليوم، للتقريب بين الشعوب، أو على الأقل للتخفيف من آثار الصّراع والصدام المفروض عليها باستمرار. وعندما تعقد شعوب العالم آمالها اليوم على إمكان إقامة «الحوار بين الثقافات» في ظلّ التراث الثقافي الإنساني الغنيّ والمتنوّع، واسترشادًا بالمُثُل الإنسانية العليا المشتركة، فليس ذلك جريًا وراء

---

(٣٦) في دراساته حول تاريخ الحضارات، يرفض فرناند بروديل، التفسيرات المرتكزة على عامل واحد. ويدعو إلى أن يؤخَذ في الاعتبار تضافر عوامل أساسية متعددة مثل: المجال الجغرافي، والمعطيات الاجتماعية، والعوامل الاقتصادية. انظر: فرناند بروديل: «تاريخ الحضارات، الماضي يفسر الحاضر،» في: كتابات في التّاريخ: Fernand Braudel: «Histoire des Civilisations: le passé explique le present,» dans: *Écrits sur l'histoire*, p. 257.

السراب، فتلك آمال يدعِّمها الوعي المتعاظم بالمخاطر التي تحدق بالبشرية ويمستقبلها؛ فطبيعة الحوار الثقافي، في هذه الظرفية التاريخية الحرجة التي يمرّ بها العالم اليوم، تجعله ضربًا من الصّراع الفكري المسالم، أصبح من واجب الجنس البشري خوض غماره من أجل البقاء، وسيأتي الحديث عن هذا الموضوع في الفصل المقبل.

الفصل الثالث

في أخلاقيات الحوار بين الثقافات
حول مبدأي التَّسامح وحق الاختلاف الثقافي

«... للحوار بين الثقافات أخلاقيات يتوجب توفُّرها ومراعاتها، في جميع المبادرات الرامية إلى إنعاشه وتفعيله وجعله مثمرًا. فَلِكَي يُرسى على أسس سليمة، ينبغي أن يقوم على مبادئ أساسية لعل أهمَّها: التَّسامح، والاعتراف بحق الاختلاف الثقافي، وممارسة النقد والنقد الذاتي».

أوّلًا: عن «الحوار بين الثقافات» وسياقات ظهوره

نقترح في هذا الفصل مقاربة تحليلية ونقدية لإشكالية الحوار بين الثقافات، كما تبدو لنا مطروحة في عالمنا اليوم. ونستهل ذلك بالقول، إذا كانت المجالات التي تساعد على تنمية التبادل والتعاون بين الدّول والشعوب كثيرة ومتنوّعة، فنحن نرجّح أن يكون الحوار الثقافي، في معناه الأوسع، أي التبادل والتعاون في المجالات الثّقافية المختلفة، هو الأكثر ملاءمة لتعبيد الطرق أمام باقي أشكال التعاون الأخرى. ذلك لأن هذا الضرب من الحوار يقوم، من الناحية الأخلاقية النظرية على الأقل، على مبدأ التساوي بين الثقافات المتحاورة من حيث القيمة المعنوية، وبالتالي على مبدأ التكافؤ بين الشعوب المنتمية إليها. وهو من هذا المنظور يشكّل بديلًا حضاريًا للغة الصّراع والعنف السائدة.

١ ـ بداية، نتوقّف لحظة عند مصطلح «الحوار»، لفحص ما يمكن أن يحمله من دلالة خاصّة في المجال الثقافي. معلوم أن كلمة «حوار» في اللغة العربية تدلّ على الحديث أو الجدال الذي يدور بين شخصين أو أكثر. وهي تستعمَل في الأدبيات العربية المعاصرة، كمقابل متوافَق عليه لكلمة Dialogue، المتداولة في اللغات الأوروبية. وينحدر أصل هذه الكلمة الأجنبية من اللغة اليونانية، وهو فيها مشتق من فعل يدل على الحديث، وعلى الجدال. وبحسب اطّلاعنا، يبدو أن أقدم استعمال معروف لهذا اللفظ ظهر في الفلسفة اليونانية القديمة، وخاصّة في خطابي الثنائي الفلسفي الأثيني المشهور: أفلاطون وأرسطو. يمكن أن نضيف أيضًا أن الدلالة العامة لكلمة «حوار» في سياقها اللغوي اليوناني الأصلي، لا تشير فقط، كما هو شائع، إلى حديث يجري بين شخصين؛ بل هي تعني كذلك المشاركةَ في حديث

ذي طبيعة جدالية أساسًا، يدور بين شخصين أو أكثر. حديث يُفترَض أن تكون الغاية المتوخاة منه، السير سويًا في طريق التعقُّل والفهم والتفهُّم والتفاهم؛ والبحث عن نقط مشتركة للتقارب والتوافق والتراضي.

استئناسًا بالمعنى السابق، يصبح الهدف الأساسي المتوخَّى من الحوار، هو التقدُّم سويًا خطوات إلى الأمام، رغبة في الكشف عمّا يُنظَر إليه على أنّه الحقيقة عينها، من خلال ما قد يحجبها من رواسب التعصُّب والتنكُّر والتعتيم. وحَري بنا هنا الإقرار بأن الحوار بين الثقافات لا يسلك دائمًا هذا الطريق المثالي من حيث الاستقامة والمعقولية؛ فالعلاقات بين الثقافات في عالم اليوم، غالبًا ما تكون منسوجة من خيوط المتخَيَّل والوجدان، فضلًا عن أنها لا تتجلّى فقط في أشكال شفّافة من التثاقف والتفاعل الإيجابيين، بل إنها لَتأخذ في أحيان كثيرة شكل عَدوَى ثقافية، إن صحّ التعبير؛ عَدوَى تنتقل بسرعة، وتفلت غالبًا من زمام التحكُّم والمراقبة.

٢ ـ في هذه المطالع الأولى للألفية الثالثة، هل تتوافر الحوافز والشروط والإمكانات، الكفيلة بوضع مبادرات إقامة حوارات مثمرة بين الثقافات البشرية المختلفة، وإنجاح هذه المبادرات؟ عند إمعان النظر في الأمر، تبدو لنا في الأفق عراقيل حقيقية، تنتصب أمام محاولات إيجاد أرضية ومبادئ عامة لحوار ثقافي، على الصعيد العالمي، يقبل بها الجميع. والظاهر أن كل واحد من الكيانات الثّقافية الموجودة في عالمنا اليوم، يتشبّث بمنظومته المرجعية القِيَميَّة الخاصة، بدرجات متفاوتة من التطَرُّف، بل ويكاد يكون مستغلقًا ومغلقًا على نفسه، إلى حد يبدو فيه وكأن الاختلاف بين هذه الكيانات الثّقافية هو اختلاف جذري لا سبيل إلى تذليله أو تجاوزه، وأنه بدلًا من حوار ثقافي إيجابي ومنتج، لا نجد في نهاية المطاف إلّا التنافس وصراع المصالح؛ إلّا لغة التعصُّب والعنف وإرادة التسلُّط وبسط الهَيْمَنَة، تطغى سرًا وعلانية على العلاقات السائدة بين الكيانات الثّقافية.

وحتى لو افترضنا احتمال توافر حدود دنيا معقولة، من حوافز تفعيل الحوار بين الثقافات، يجب ألّا تغيب عن البال التغيُّرات الكبيرة والعميقة، التي طرأت على المجال العام للتبادل الثقافي على الصعيد العالمي. لقد كبُر العالم واتّسع بفضل التكنولوجيات الجديدة للإعلام والتواصل، كما تكوَّنت فيه

تكتلات معقّدة من العلاقات والمصالح، فضلًا عن أن ظاهرة العولمة الثّقافية، التي سيأتي الحديث عنها في فصل آخر، لم تعُد تسمح بأن يستمر تطوُّر المبادلات الثّقافية مصادفة، أو بشكل إرادي وحُر. بل إنها باتت تفرض على مختلف الكيانات الثّقافية اختيارًا حاسمًا: إمّا الاندماج والانصهار التدريجي، في منظومة قيم ومبادئ النظام العالمي الليبرالي الجديد، وإمّا التقوقع والانكماش، المُفضيان، مع مرور الزمن، إلى العزلة القاتلة. كيف يمكن والحالة هذه، رعاية الأمل في إمكان إنجاح مبادرات قيام حوار بين الثقافات البشرية المختلفة، مؤسَّس على التكافؤ والعدل، في زمن تضبط فيه العولمة ساعاته ودقائقه؛ وفترة تاريخية، لا تزال تتعالى فيها أصوات مذكِّرة بالتفوُّق العرقي والثقافي، ومنذرة بحتمية صراع الثقافات؟

قبل الخوض في صلب الموضوع، نَوَدُّ التذكير بأن جلَّ المبادرات المعاصرة في سبيل مد الجسور الثّقافية بين شعوب العالم، وإقامة حوارات بنّاءة بين الثقافات البشرية، صدرت في الأساس من منظّمات دوليّة أو بإيعاز منها. وفي طليعة تلك المنظمات بالتأكيد هي منظّمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو). فهذه المنظّمة بالذات، هي التي أطلقت في عام ١٩٩٩ مبادرة من هذا القبيل، وهي التي رَعَت اقتراحًا يقضي باعتبار عام ٢٠٠١ عامًا دوليًا من أجل حقوق الإنسان والحوار بين الثقافات.

وإذا كان للاقتراح المذكور من جِدَّة، فلربما كمنتْ في أن المبادرات السابقة تمَّت في ظرفية تاريخية، كان شبح الحرب الباردة لا يزال مخيّمًا عليها، كما أن النظام الدولي السائد آنذاك كان ثنائي القطبية، في حين أن المبادرة الجديدة تأتي في ظروف مختلفة تمامًا. وعندما نفكّر في هذه المبادرة بدلالة سياقاتها تلك، سنجد أنها تعبير حضاري رفيع المستوى؛ هو واحد من ردود فعل كثيرة أثيرت في أنحاء كثيرة من العالم، في إثر اندلاع حرب الخليج الأولى، وظهور نظريات مثيرة في الفكر السياسي الأميركي المعاصر، تتوعَّد بقرب اندلاع حروب الثقافات، وقد تناولنا أهمَّها بتفصيل في الفصل الثّاني، وسنقدم في الفصل الرابع خلاصة مركّزة لمواقف مفكّرينا العرب تجاهها[1].

---

(١) صادقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على نص القرار المذكور، في ٤ تشرين الثّاني/ نوفمبر ١٩٩٨. ويمكن الاطّلاع عليه بالرجوع إلى نشرة الأمم المتحدة بالفرنسية رقم ٣٥، أيلول/ =

٣ ـ فضلًا عن الكثير الذي كتب في شأن مبادرة اليونسكو المذكورة، فهي تتميَّز بكونها جاءت في المطالع الأولى للألفية الثالثة، في حقبة خطت فيها البشرية خطواتها الأولى على عتبات عصر علمي وتكنولوجي جديد وفريد في نوعه، بدأ يؤثّر في العالم بأسره، ويصعب التنبّؤ بجميع نتائجه وتبعاته. إنّه عصر الثورة المذهلة التي تعرفها حاليًا ميادين العلوم وتكنولوجيات الاتصال الجديدة. وقد يكون ما نشهده منها اليوم ليس إلّا بداية البداية؛ إذ يبدو أنها ستستغرق عقودًا أخرى قادمة. ولعل الأمر الذي بات مسلَّمًا به اليوم، أن الحدود بين الكيانات الثّقافية أضحت سهلة الاختراق، بفضل الإمكانات والآفاق الواسعة التي فتحتها هذه الثّورة، وهو ما يقوِّي إدراكنا للحقيقة التالية: إن رحابة العالم، وتنوُّع ثقافاته وثراءها، يستحيل تدبيرها بالفكر الأوحد؛ إذ لم يعد ممكنًا ولا معقولًا أن ينفرد أي جزء من البشرية وحده، بامتلاك صِيَغ لحلول عامة، تنطبق على جميع الشعوب والثقافات. فهل من شأن هذه الثّورة العلمية والتكنولوجيا الجديدة أن تساهم فعلًا في توفير فضاء جديد للحوار الثقافي، وشروط ملائمة لتحفيزه وتفعيله، أم أنها على العكس من ذلك، قد تسير في اتجاه تعميق الهُوّة بينها، وتجعل الحوار ذا بُعد واحد، تتحكَّمُ فيه الثقافة التي تبدو اليوم الأكثر هيمنة من غيرها؟

لا يساورنا شكّ في مدى الأهمية التي أصبح الحوار بين الثقافات يكتسيها في عالمنا المعاصر، باعتباره بديلًا حضاريًا في مجال تنمية العلاقات بين الشعوب. بيد أننا حريصون في الوقت ذاته على التأكيد أن للحوار بين الثقافات مبادئ وأخلاقيات، يتوجب توافرها ومراعاتها، في جميع المبادرات الرامية إلى إنعاشه، فلكي يُرْسى على أسس معقولة ومتينة، ينبغي أن يقوم على مبادئ يمكن حصرها في ثلاثة، يبدو في تقديرنا أنها الأهم: التَّسامح؛ الاعتراف بحقّ الاختلاف الثقافي؛ ممارسة النّقد والنّقد الذاتي. وسنفحص هذه المبادئ واحدًا واحدًا.

= سبتمبر ١٩٩٩. وكان هذا المنتظم الدولي قد وافق على تبنّي هذا القرار، في إثر نداء وجّهه الرئيس الإيراني محمد خاتمي من منبر الأمم المتحدة، في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨، داعيًا فيه إلى الحوار بين الحضارات والثقافات، بدلًا من فكرة الصّدام.

ثانيًا: الحوار بين الثقافات ومفهوم «التّسامح»

١ ـ يحسُن بنا في البداية التّذكير بأن كلمة «تسامُح» في اللغة العربية، مشتقّة من الجذر «سمح»، ولها معانٍ معروفة ومثبتة في أمهات القواميس العربية. وقد لا نجانب الصواب عندما نقول، إن مجمل تلك المعاني لا تكاد تخرج عن سياق الدلالة على صفات معيَّنة بالذات، لعلّ أكثرها شيوعًا: الصفح، العفو، الجود، الأريحية، التساهل، وغضّ الطرْف. بيد أننا نلاحظ أن الكلمة عينها، اكتسبت دلالة نَوْعِيَّة جديدة في الأدبيات العربيّة المعاصرة، تتمّ فيها الإحالة إلى فكرة وُجوب احترام ثقافة الآخرين وعقائدهم. ونرجِّح أن هذه الدّلالة حديثة العهد نسبيًا في فكرنا، وفي لساننا العربي.

ومن المفيد كذلك، الإشارة إلى أن الكلمة العربية «تسامُح»، تُتداوَل في الفكر العربي المعاصر باعتبارها ترجمة للكلمة الفرنسيَّة «Tolerance»، وهي كلمة تنحدر من الجذر اللاتيني «Tolerare»، الذي يدلّ على الصبر والقدرة على تحمُّل ما هو مختلف ومغاير. وقد كانت هذه الكلمة معروفة من قبل ومتداولة في اللغة اللاتينية القديمة، ولكن استعمالها ورواجها في أغلب اللغات الأوروبية، لم يُلاحَظا بشكل يسترعي الانتباه إلّا ابتداء من النصف الثّاني من القرن السادس عشر الميلادي. ويمكن الوقوف على ذلك عن كثب في خطابات حركات الإصلاح الديني المسيحي في عصر النهضة الأوروبية. وغير خافٍ أن الخطابات المذكورة نشأت وتطوّرت في ظروف وملابسات حقبة تاريخية، سادت فيها الحروب الدينية المذهبية الرهيبة، التي اندلعت بين المسيحية الكاثوليكية المهيمنة على المجال الديني في أوروبا الغربية آنذاك، وبين المسيحية البروتستانتية الحديثة العهد بالنشأة. وقد سجّل التّاريخ في شأنها أنها كانت في غالبية الأحيان حروبًا فظيعة ودامية، وأنها أفْضَت إلى تمزيق دول وشعوب أوروبا الغربية خلال حقبة طويلة.

تتحدّث سجلات تاريخ أوروبا الغربية عن وجود وثيقتين مشهورتين حول موضوع «التَّسامح» في المجال الديني. الوثيقة الأولى صدرت في مدينة ميلانو الإيطالية عام ٣١١ ميلادية، في عهد حكم الإمبراطور الروماني **قسطنطين الأكبر** (٢٧٢ – ٣٣٧). وهي تنص أوّل مرّة على مبدأ حرية العبادة في الإمبراطورية الرومانية. يتعلّق الأمر في الأساس بمنح المعتنقين للمسيحية

آنذاك حقّ ممارسة شعائرهم الدينية، بعد ما عانوا فترة طويلة كثيرًا من الاضطهاد والملاحقة. أمّا الوثيقة الثانية، فصدرت في فرنسا عام ١٧٨٧، عشية الثورة الفرنسية الكبرى، أي في الأعوام الأخيرة من عمر المَلَكية المطلقة. وقد أقرَّت رسميًا بالسماح للمسيحيين البروتستانت بممارسة شعائرهم الدينية، إلى جانب الكاثوليك الذين كانوا يمثّلون الأغلبية الساحقة. وفضلًا عن هاتين الوثيقتين التاريخيتين، يمكن الإشادة كذلك بكتاب الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، وهو بعنوان رسالة في التّسامح (١٦٨٩). وقد ساهم بدوره في إغناء مضامين مفهوم التّسامح، وفي إبراز أهميته في مجال تطبيع العلاقات بين العقائد المسيحية الرئيسة في أوروبا. وجرت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية على يد الفيلسوف الراحل عبد الرحمن بدوي.

٢ ـ الظاهر أنّ الحمُولة الدلالية الدينية والأخلاقية التي عَلِقت بكلمة «Tolerance»، خلال تلك الظروف التاريخية العصيبة، قد ساهمت نسبيًا في تليين المواقف، وفي التآلف التدريجي مع فكرة وُجوب التخفيف من حدَّة التطرُّف والتعصُّب بين أشياع المذهبين الرئيسين في المسيحية الأوروبية في ذلك العصر؛ وبالتالي في قبول مبدأ التعايش السلمي بين الفِرَق والطوائف المسيحية، رغم ما يوجد بينها من خلافات عقائدية. ومن هنا يجوز القول إن الإرهاصات الأولى لتشكّل عناصر المفهوم الحديث عن «التّسامح» تبلورت في الحقل الدّلالي الديني المسيحي في البداية، وقد أُريد من خلالها آنذاك الدعوة إلى تلطيف المواقف، والسعي إلى التخفيف من مظاهر التعصُّب والتطرُّف والاستبداد في الرأي والعقائد.

ولكن الدلالة المذكورة ما لبثت أن توسّعت مع مرور الزمن، واكتسبت بالتدريج عناصر أخرى جديدة صارت لها أبعاد فلسفية وسياسية وحقوقية. وهكذا أصبحت الكلمة في الخطابات المعاصرة تدل على معانٍ إضافية مستحدثة، مثل التفهُّم والاحترام المتبادَل، والمساواة والتكافؤ في الحقوق، وفي نهاية المطاف أضحت بمنزلة مُحرِّك ودافع قوي إلى الاعتراف بالتعدُّدية وبالحقوق الثّقافية، كما أشار إلى ذلك الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس[٢].

(٢) Jürgen Habermas, «De la tolérance religieuse aux droits culturels,» traduction et présentation par R. Rochlitz, *Cités*, no. 13 (2003), pp. 151-170.

إن التساؤل الذي يهمّ مباشرة إشكاليتنا الرئيسة في هذا الفصل، يتعلّق بالأحرى بالدور الذي يمكن أن يكون لمفهوم التَّسامح، في مجال تدعيم قيم التعدُّدية الثّقافية والحوار بين الثقافات. إن هذا المفهوم يعني، من جملة ما يعنيه، أن تتحمَّل ثقافة معيَّنة ثقافة أخرى مختلفة عنها، وتقبَل التعامل معها، بالرغم ممّا قد يبدو لها فيها من عيوب وانحرافات. نفترض أن التَّسامح بهذا المعنى لم يعُد مبدأ كافيًا لإنجاح الحوار الثقافي في عالم اليوم، إن لم نقُل إنّه بات يشكّل عرقلة حقيقية أمامه. إن البشرية تتطلّع اليوم إلى أن تكون دلالة مفهوم التَّسامح، في مجال الحوار بين الثقافات، أقوى وأكثر إيجابية: أن يُفْهَم منه على أنّه مجهود، يتوجب على كل ثقافة أن تبذله، من أجل الانفتاح على الثقافات الأخرى؛ وإقرار من طرف كل ثقافة بوجود أمور يمكن تعلُّمها من الثقافات المختلفة عنها؛ وبوجود حقائق وقيَم ومظاهر ثقافية مختلِفَة عمَّا ألفته وتتبنّاه وتعتنقه.

والتحلّي بهذه النظرة الإيجابية يعني بالنسبة إلى مُواطِني عالم اليوم استبعاد المواقف السَّلبية، التي تنظر إلى التَّسامح على أنّه جُود أو مِنَّة، أو أريحيَّة من الطرف الأقوى نحو الطرف الأضعف، وفي نهاية المطاف الاعتراف الصريح بحق المغايرة والاختلاف والتعدُّد. هكذا فقط يمكن لمبدأ التَّسامح، في تقديرنا، أن يساهم فعلًا في إيجاد أرضية معقولة للتعايش السلمي بين الثقافات، وفي تدعيم مبادرات الحوار بينها، من أجل مواجهة مظاهر الكراهية والتهميش والنبذ والإقصاء، تجاه المنتمين إلى مجتمعات وثقافات معيَّنة.

٣ ـ هذا المضمون الإيجابي لمفهوم التَّسامح، تمَّ تبنِّيه وإدراج أهم عناصره في وثيقة عالمية تحت اسم «**إعلان مبادئ حول التَّسامح**»، صدرت عن منظّمة اليونسكو عام ١٩٩٥. في إمكاننا أن نقرأ في بندها الأوّل: «إن التَّسامح هو الانسجام داخل الاختلاف. ويتمثّل ذلك في تقبُّل مظاهر الغِنَى والاختلاف في الثقافات البشرية التي يزخر بها عالمنا؛ كذلك في احترام وتقدير جميع الأشكال والأساليب التي يتم بواسطتها التّعبير عن خصائص الوجود البشري. إن التَّسامح يتعزّز بالمعرفة، وبالتّوَاصل، وبالانفتاح الفكري، وبالإيمان بحرّية التفكير والاعتقاد. ليس التَّسامح مجرد إلزام أخلاقي، وفضيلة مُثلى، الغاية منها إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب؛ بل إنّه ليُعَدّ كذلك ضرورة قانونية وسياسية.

وفي هذا السياق يجب ألّا يُنظَر إلى التَّسامح على أنّه مِنَّة وتنازل أو مجاملة؛ فهو قبل كل شيء موقف إيجابي يتلخّص في الاعتراف للغير بالحرّيات الأساسية، وبمبدأ ألّا حقّ لأي إنسان في أن يفرض آراءه على غيره»[٣].

هذه الدلالة الإيجابية لمفهوم التَّسامح، يمكن أن تغتني أكثر، عندما يُراعَى في التعامل بين الثقافات احترامُ القاعدة الأخلاقية نفسها التي سنَّها الفيلسوف الألماني كانط في منظومة فلسفته الأخلاقية. وهي قاعدة قصد الفيلسوف من خلالها إخضاعِ العلاقات والتعامل بين البشر لإلزامات وأوامر أخلاقية ذات طابع عقلي كلّيٍّ وصارم. فإذا قمنا بتحوير صيغة هذه القاعدة المعروفة، واستبدلنا كلمة الإنسان فيها بالثقافة، جاز لنا القول: «يجب على كل ثقافة أن تعامِل الثقافات المغايرة لها، وكذلك المنتمين إليها، كغاية لا كوسيلة، وبمثْل ما تُحِبّ أن تعامَل به». فضلًا عن ذلك، في إمكان هذه الدلالة الإيجابية لمفهوم التَّسامح أن تتقوّى أكثر إنْ عزّزناها بمضمون عبارة مشهورة للفيلسوف الأندلسي ابن رشد، بعد أن نُدخِل عليها تعديلًا طفيفًا حيث تصبح: «من العدل أن تأتي كل ثقافة من الحجج لخصومها بمثل ما تأتي به لنفسها؛ أي أن تجتهد كل ثقافة في طلب الحجج لخصومها بقدر ما تجتهد في طلب الحجج لنفسها؛ وأن تقبل من خصومها نفس النوع من الحجج الذي تقبله لنفسها»[٤].

٤ ـ وخلاصة القول، إنَّ مفهوم التَّسامح كما يُتداوَل اليوم في الفكر الأخلاقي المعاصر اكتسب دلالة جديدة، أضحى من خلالها ينحو إلى أن يصبح قيمة أخلاقية وقانونية عالمية، قِوامُها احترام المبادئ الأساسية لحقوق

---

(٣) انظر: «Déclaration de principes sur la tolerance,» adoptée par la Conférence générale de l'UNESCO, 28ème session, Paris, 16 Novembre 1995, p. 10.

(٤) للاطلاع على صيغ القواعد الأخلاقية الكانطية الثلاث، انظر: إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالرحمن بدوي (القاهرة: الدار القوميّة للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ص ٦١ - ٩٠. أما عبارة ابن رشد، فقد وردت في: أبي الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص ٣٦٩. وهذه صيغتها الأصلية: «ومن العدل كما يقول الحكيم ـ أرسطو ـ أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه...». حول هذا الموضوع، انظر: محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة الى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٢٣.

الإنسان، والإقرار بالحريات الأساسية للآخرين، وبحقوق الاختلاف الثقافي. وقد استُخدم بهذه المعاني مرّات عدّة في موادَّ وبنود الإعلانات والمواثيق العالمية لحقوق الإنسان. يضاف إلى ذلك أن مضامينه الجديدة تتّسع الآن لتصبح جزءًا من ثقافة عالمية يساهم فيها الجميع. وهي ثقافة تسعى إلى صوغ الشروط الأخلاقية العامة، التي من شأنها أن تساهم في تحقيق التعاون والتعايش السلمي بين الشعوب.

تدفعنا الاعتبارات السابقة إلى القول، إن ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة أضحت في حاجة ماسة إلى احتضان المضامين الجديدة لمفهوم التَّسامح، باعتبارها شروطًا واجبة لإنجاح الحوار بين الثقافات، وللوقوف على حقيقة الطابع النسبي لجميع الكيانات الثّقافية الموجودة في عالم اليوم، رغم ما قد يكون لبعضها من تاريخ تليد، وعطاءات إنسانية جليلة. أمّا الاعتقاد بأن ثقافة معيَّنة بالذات تملك وحدها الحقيقة دون غيرها، وتضم وحدها القِيَم الأخلاقية السامية دون سواها، فمن شأنه أن يفضي إلى التعصُّب الأعمى والاستبداد على الصعيد العالمي، وفي نهاية المطاف إلى رفض الفكر الآخر جملة وتفصيلًا. وهذه مناسبة للتذكير بأن المنتمين إلى تلك الثقافة، إذا كان من حقهم الاعتقاد بأن منظومتهم هي من أعرق المنظومات الثّقافية وأغناها في العالم، فينبغي ألّا يكون ذلك مبررًا للانسياق مع الادعاء بأن الثقافات البشرية الأخرى أقل شأنًا، أو مجرد أصداء ونسخ باهتة من ثقافتهم. كما يتوجَّب ألّا ينتظروا من الآخرين اعتناق قيمهم الثّقافية الخاصة واتّباعها. من المفروض أن يكون واضحًا لجميع الأطراف أن الحوار العقلاني السّليم والإيجابي بين الثقافات كما نتصوّره، هو غير الدَّعوة وغير التبشير.

ثالثًا: عن الحق في الاختلاف والتنوُّع الثقافي

١ ـ ما قلناه عن الدلالة الحديثة الإيجابية لمفهوم «التَّسامح»، يقودنا إلى إشكالية مبدأ «الحقّ في الاختلاف والتنوّع الثقافي». ومعلوم أن هذا المبدأ ينتمي إلى مبادئ الجيل الثالث لمنظومة حقوق الإنسان، المتعارف عليها عالميًا. وهي مبادئ تعترف صراحة، لجميع الثقافات البشرية بكونها متعادلة ومتساوية. وكما فعلنا بالنسبة إلى مفهوم التَّسامح، نحرص هنا أيضًا على إعطاء

مبدأ الحقّ في الاختلاف الثقافي، وهو ما نرى أنّه المضمون السليم والإيجابي، الذي يساهم في تنمية روح التعاون بين الشعوب، والحوار المثمر بين الثقافات. إنّ الاعتراف بهذا المبدأ عالميًا، يعني القبولَ بحقيقة بات من الصعب غضّ الطرْف عنها: إن الاختلاف والتنوُّع بين الكيانات الثّقافية الموجودة في عالم اليوم، هو ظاهرة تاريخية واقعية وملموسة، والإقرار بذلك يشكّل دعامة متينة للنظام الديمقراطي على الصّعيد العالمي[٥].

وإذ أُريد للحديث عن أخلاقيات الحوار بين الثقافات أن يكون بنّاء، فإنه يتطلب الوعي بأهمية ظاهرة الاختلاف الثقافي باعتبارها إحدى الخصائص الأساسية للمجتمعات البشرية. كما يستدعي الاعتراف بأنّ الاختلافات توجد حتّى داخل المجموعات الثّقافية التي تربطها علاقات القرابة أو الجوار، بل حتّى داخل الكيان الثقافي الواحد الذي يُفترَض أنّه متجانِس ومتماسِك. ونحن لا نعرف ثقافة بشرية واحدة خلَت من شوائب التعدُّد، وأصبحت تؤَلِّف وحدة منسجمة تمام الانسجام؛ إذ إن داخل كل ثقافة، مهما يعظم شأنها، توجد اختلافات ومتغيِّرات كثيرة، تُعطي الانطباع في كثير من الأحيان بأنها جذرية ومستعصية على كل توفيق. ويذكّرنا التّاريخ نفسه بأن كثيرًا من الحروب الدموية الكبرى اندلعت بين دول تنتمي إلى الثقافة الأم ذاتها. وها نحن نشاهد في عالم اليوم تفجّر التناقضات الصارخة، وتفاقُم الأزمات الاقتصادية الخطِرة، الناجمة عن تداعيات سيرورة ظاهرة العولمة، داخل مجموعة الدول التي تنتمي إلى كيان الثقافة الغربية نفسها.

٢ ـ عند إثارة مسألة اختلاف الثقافات البشرية وتمايزها بعضها عن بعض، يتبادر إلى ذهننا هذا التساؤل: هل من شأن الاعتراف بواقعية هذه الظاهرة أن يُفضِي إلى القبول بفكرة أن جميع الثقافات متساوية ومتكافئة، وأن لها مبدئيًا القِيَمة نفسها، وأنها تتساكن وتتجاور وتتعايش في المكان، رغم الاختلافات البيِّنة في ما بينها، أم على العكس من ذلك؟ إن هذا الاعتراف يقود إلى التسليم

---

(٥) إن مصطلح «الجيل الثالث من حقوق الإنسان»، يدل حاليًا على النصوص الحقوقية الصادرة بعد الإعلان العالمي لعام ١٩٤٨، ومنها بصفة خاصّة: «العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»، قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٦٦، و«الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي»، المؤتمر العام للمنظمة الدّولية، اليونسكو، باريس، تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

بكونها غير متساوية في القيمة، وبأنها متفاضلة من حيث مستويات الرقي والتقدم، وأنها بالتالي متعاقبة تراتبيًا في الزمان. بتعبير آخر، هل يفضي هذا الاعتراف حتمًا إلى تصنيف الثقافات باعتبارها متفاوتة في القدر والقيمة والمراتب، وأن كل واحدة منها تحتلّ درجة معيَّنة في سُلَّم افتراضي للتطوُّر والتقدّم، تتدرَّج عليه المجتمعات البشرية خلال مسيراتها التاريخية؛ سُلَّم يتألف من درجات عليا وراقية، وأخرى دنيا ومنحطة؟

للتّفكير في التّساؤل المذكور، علينا ألّا ننسى أن ظاهرة الاختلاف بين الثقافات كثيرًا ما أُوِّلَت واستُغِلَّت من منظور ذلك السُلَّم المعياري الافتراضي. وغير خافٍ أن زمرة من علماء الأنثروبولوجيا في الغرب ادّعت، حتى حقبة غير بعيدة من القرن الماضي، أن تعدُّد الثقافات البشرية واختلافها وتنوّعها، تعكس اختلافًا طبيعيًا وواقعيًا بين الشعوب وعقلياتها، وأن هناك تغايرًا مطلقًا، يميِّز ثقافة المتحضِّرين من ثقافة البدائيين والمتوحشين؛ وبالتالي يميِّز الحضارة الغربية عمومًا من باقي حضارات المجتمعات البشرية الأخرى وثقافاتها. وقد رُوِّج، من خلال هذا المنطلق، لأطروحة عنصرية تقول بتفوُّق الثقافة الغربية، بفضل ما يتميز به المنتمون إليها من خصوصيات عرقية ووراثية راقية؛ وانحطاط ثقافات بشرية أخرى وتخلّفها، لأن للمنتمين إليها سِمات وراثية منحطّة. وقد ساهمت الأفكار المترتّبة عن هذا الموقف في تحويل قضية التنوّع والاختلاف بين الثقافات البشرية إلى ذريعة في يد دعاة التميز العنصري، لتبرير الاستعمار والهيمنَة، وازدراء الشعوب والثقافات المغايرة وتهميشها.

في هذا السياق، يمكن ذكر إحدى المفارقات الغريبة التي كشفت عنها دراسات باحثين غربيين معاصرين، فحواها أن العقل الغربي عمومًا، بقدر ما يدعو إلى الاعتراف بالطابع الكونيّ لمفاهيم من بنات ثقافته وحداثته، مثل الحرية والمساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان، يسجن نفسه في خصوصيات هويته الثّقافية الضيّقة، ويتمادى في إقصاء ثقافة الآخرين وتهميشها، إلى حد يبدو فيه أن هوية الغرب الثّقافية بصفة عامة مسكونة بعقدة التفوُّق والاستعلاء على ما سواها من الهويات الثّقافية الأخرى.

من هذا الموقع الاستعلائي، نرى الدول الغربية المستحوذة على مقاليد الأمور في عالم اليوم تصرّ على مصادرة حق الآخرين في الاختلاف والاختيار،

وعلى احتكار امتياز صوغ القِيَم، التي يبدو أن لها وحدها الحقّ في منحها صفة الكونيّة والإنسانية. وهكذا نراها تسعى بجميع الوسائل إلى فرض رؤيتها الثّقافية الخاصة على أنها القانون الكوني الذي يتوجب تعميمه والاقتداء به في العالم بأسره. ولا غرابة أن ترفض بعد ذلك الاعتراف بأيِّ نموذج حضاري وثقافي مغاير لها، لا يستنسخ معالم نموذجها الخاص، حتّى وإن يكن النموذج المقصي متفتحًا على القِيَم الإنسانية الجديرة بالتقدير في الثقافة الغربية، وعلى رأسها قِيَم الحداثة وحقوق الإنسان. إن الغرب المتقدم يبدو وكأنه عاجز عن الاعتراف بالثقافات المغايرة لثقافته، إذا لم تعكس له صورته النرجسية. وأي خروج عن معالم هذه الصورة يُنظر إليه، في أحسن الأحوال، على أنّه ضرب من الاختلاف والمغايرة، قد يثير بعض الاستغراب والدهشة، ولكنه دليل على التخلّف والجمود، إن لم نقل على التمرُّد والعقوق.

وحتى تكتمل معالم الصورة في الأذهان، يتوجب علينا كذلك، الإشادة بأن ثمة فئة مستنيرة من علماء الغرب ومفكّريه، كانت لها نظرة مختلفة للأمور؛ حيث إنها رفضت المواقف السابقة بصراحة وشجاعة قلّ نظيرهما، واستبعدت احتمال وجود أي علاقة ضرورية ومباشرة، بين ازدهار الثقافات البشرية وتقدُّمها، وبين ما يُزعم أنّه تفوُّق وامتياز عرقي لشعب من الشعوب. كما أنها دافعت عن فكرة أن الازدهار الثقافي في تاريخ المجتمعات البشرية لم يتحقّق إلّا حيثما توافرت ظروف ملائمة يسَّرت عملية انفتاح الثقافات بعضها على بعض وتلاقحها، وأنّ التّواصل والتّعاون بين الثقافات البشرية يُعَدّان مصدرًا للإثراء المتبادل، وأن الانكماش والعزلة يُفضيان حتمًا إلى العقم والجمود الثقافي[٦].

(٦) في إمكاننا أن نُدرج ضمن هذا التوجُّه مجموعة من النظريات في علم الاجتماع، ظهرت في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وقصد أصحابها منها إلى تبرير الاستعمار والهيمنة. منها: نظرية عالم الاجتماع الفرنسي ليفي برول (١٨٥٧ - ١٩٣٩) حول «العقلية العلمية والعقلية البدائية»؛ وكذلك نظريات «الداروينية الاجتماعية» التي ظهرت في حقل علم الاجتماع، في النصف الثّاني من القرن التاسع عشر، ومن ممثليها البارزين الفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣). وقد اشتهرت بمحاولتها نقل نتائج نظرية التطور لتشارلز داروين، وتطبيقها في ميداني الأخلاق وعلم الاجتماع. وبالنسبة إلى الموقف الذي تعبّر عنه الفئة المستنيرة المذكورة، هناك بصفة خاصّة عالِم الأنثروبولوجيا الثّقافية الفرنسي كلود ليفي ستروس، وقد عرضنا موقفه في فصل سابق؛ وكذلك المؤرخة الفرنسية ذات الأصل التونسي صوفي بسيس. انظر: Sophie Bessis, *l'Occident et les autres: Histoire d'une suprématie*, Cahiers libres (Paris: Ed. La découverte, 2001).

٣ ـ نحن نؤمن بأنّ التنوّع الثقافي ظاهرة اجتماعية تاريخية وواقعية، تعبّر عن طبيعة الحياة، والحياة الاجتماعية بشكل خاص. ونرجِّح أنها، مثلها في ذلك مثل التنوُّع البيولوجي، ظاهرة دائمة دوام وجود البشر على كوكبنا الأرضي. نضيف إلى ذلك أن ثمّة توافقًا عالميًا على اعتبار الظاهرة المذكورة تراثًا مشتركًا للبشرية جمعاء، ومنبعًا وشرطًا لتطوُّر الحضارات البشرية، وعاملًا فاعلًا في تجديد حيويّة المجتمعات وخصوبتها وتفتّحها بعضها على بعض. إن الثقافات البشرية المتنوّعة المنتشرة في جميع أنحاء المعمور يَدين بعضها لبعض ربما بأهم ما يملك. وكل واحدة منها هي في نهاية المطاف حصيلة تلاقح وتمازُج متعدِّد الجذور والمناهل.

في تقديرنا، إنّ الإبداع في المجال الثقافي لا يمكن أن يتحقّق ويزدهر في بيئة ثقافية معزولة ومنكمشة على نفسها، وإنما هو على العكس من ذلك، يجد حيويَّته وخصوبته في تضافر العناصر المختلفة بعضها عن بعض وفي تفاعلها. وفي إمكاننا مماثلة اختلاف الثقافات باختلاف أزهار ونباتات حديقة ما: قد تختلف في أشكالها وألوانها وروائحها، لكنها تشكّل في مجموعها حديقة غنّاء واحدة. وتلك حقائق تستوجب منّا التسليم بأن الحوار المثمر بين الثقافات يتطلّب قبل كل شيء الإقرار بمبدأ الحق في التنوُّع والاختلاف الثقافي، وقبول فكرة أن الثقافات المتحاورة قد تختلف بعضها عن بعض في التصوُّرات عن الإنسان وعن الحياة والطبيعة والكون؛ وبألّا جدوى في النهاية من أن تحاور ثقافة ما ثقافة أخرى تماثلها وتتّفق معها في كل شيء، ولا تختلف عنها في أي شيء.

إن مبدأ احترام «التنوّع والاختلاف الثقافي» ارتقى اليوم إلى مرتبة حقٍّ من الحقوق الأساسية للشّعوب، كما غدا معدودًا من بين الشروط الضرورية لتنمية روح التعاون والإثراء المتبادل، وحسْن الجوار بين المجتمعات البشرية في عالم اليوم. ولعل الغاية من المناداة به وإثباته هي الدفاع عن مبادئ العدالة والمساواة بين الشعوب، وحماية الهويات الثّقافية من مظاهر الاستلاب الثقافي. هذا فضلًا عن توفير درع قانونية لحماية ظاهرة التعدُّد والتنوّع الثقافي في العالم، باعتبارها مجالًا خصبًا للتعاون، وإمكانية ديمقراطية، بفضلها يمكن إنقاذ ثقافات كثيرة من التشوُّه والتفكّك والضياع.

نحن لا نُنكر أن المطالبة باحترام حقّ «التنوّع والاختلاف الثقافي» هي في أغلب الأحيان شعار نضالي يُعبِّر عن صحوة المجتمعات والشعوب المضطهَدة، التي لا تزال تعيش تحت نير الاستعمار والاحتلال أو الهيمنة، دفاعًا عن كرامتها وهويّاتها الثّقافية. لكن ذلك لا يمنع كوننا لسنا من دعاة المبالغة في تضخيم هذا المبدأ إلى حد أن يجد المنتمون إلى ثقافة ما أنفسهم في نهاية المطاف مصابين بحالة من الفصام الثقافي، مستكينين إلى قيم خصوصية مرفوعة إلى درجة المطلق، ومتنازلين عن الطموحات المشروعة لشعوبهم في تحقيق العدالة والتحديث والديمقراطية والتنمية.

رابعًا: عن النقد و«النقد الذاتي»

١ ـ مهما تحرص المجتمعات البشرية على أن تظلّ وفيَّة لقيمها الثّقافية في أشكالها وأصولها العريقة، فمن الصعب عليها، إن لم نقُل من المستحيل، أن تظل قادرة على الاستمرار في الحياة إلى الأبد، خاضعة لسلطة تأويلات جامدة لتلك القِيَم، رافضة الاعتراف بقوَّة بسلطة التّاريخ والزمن وأعراضه عليها. ومن المأثور تاريخيًا، أنّه خلال حقب زمنية قد تطول أو تقصر، تظهر عوامل وظروف تبدو مفاجئة وغير متوقَّعة، ترغم المجتمعات البشرية على القيام بعمليةٍ مراجعة نقدية للذات، والاجتهاد من أجل إبداع تأويلات جديدة لقيمها، تمكّنها ولو مرحليًا من تجديد تساؤلاتها، وإعادة صوغ أجوبتها؛ وفي نهاية المطاف من استعادة التوازن المختلّ، بفِعْل تحديّات داخلية أو خارجية.

غير أنّه مقدَّر على التّوازن الجديد ذاته ألّا يستمر إلى ما لا نهاية له؛ فمن سنن الحياة والتاريخ البشري عدم التوقف. كما أن الواقع المادي والاجتماعي والثقافي للمجتمعات البشرية يوجد في حالة صيرورة وتغيُّر مستمرين، حتى لو بدا ساكنًا أو بطيء الحركة. من منظور هذه الصيرورة، فإنّ الحالة الطبيعية والسّوية لأي ثقافة هي أن تظلَّ قادرة على الحياة وعلى التطوُّر في أجواء التنافس والصّراع، والانفتاح، والتفاعل، والتبادل والحوار مع ثقافات أخرى. وبالتالي، فإنّ كل ثقافة هي في نهاية الأمر عملية مُثاقفة مفتوحة ومستمرّة.

ولكنَّ الأجواء العامّة التي يمكن أن تُجرى فيها الحوارات بين الثقافات، تكون في كثير من الأحيان مرتعًا للأحكام المسبقة، وللتصوُّرات الجاهزة عن

الثقافة المغايرة، ومشحونة بالمشاعر الانفعالية السلبية تجاهها. وتلك أمور تعيق بالتأكيد انطلاق الحوار على أسس سليمة ومتينة. لكن عندما يستند الحوار إلى أخلاقيات يكون من مبادئها التّسامح والاعتراف بالحقّ في الاختلاف، فإنّ ذلك قد يساهم فعليًا في تهيئة ظروف معنوية وفكرية ملائمة، تشجِّع على قبول مراجعة الآراء والمواقف القبْلية، وممارسة النَّقد والنَّقد الذاتي. ونعتقد أن هذا المبدأ الأخير إذا احتُرم من جانب جميع أطراف الحوار، وموُرس بحسن نيَّة ونزاهة، يمكن أن يُفضي بكل طرف إلى الاجتهاد، من أجل تحسين معرفته بثقافة الطّرف الآخر بقدر الإمكان، وإلى تفهُّم مرجعياتها القِيَمية ومراكز اهتماماتها وانشغالاتها؛ وبالتالي إلى إعادة النظر في الأحكام المسبقة التي يتبنَّاها، والسعي إلى إصلاح الصورة المشوَّهة المكوَّنة لديه عنها.

٢ ـ من خلال المعطيات السابقة، نتساءل عمّا يمكن أن يعنيه النَّقد والنَّقد الذاتي، بالنسبة إلى المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية، الذين ترشِّحهم الأوضاع والتوجّهات الحالية في العالم المعاصر ليكونوا الطّرف الرئيس المعني بقضية الحوار. يحسُن بنا لفْت النظر في البداية إلى أننا نعتبر ممارسة النَّقد والنَّقد الذاتي في مجال الحوار بين الثقافات شرطًا أخلاقيًا واجبًا. والإيفاء به كاملًا يستوجب في رأينا القيام بالعمليتين معًا؛ فالاكتفاء بالنَّقد وحده قد يقود في نهاية المطاف إلى تحميل الطرف الآخر مسؤولية تردِّي العلاقات وتفاقم المشكلات القائمة واستعصاء حلّها، وبالتالي إلى السقوط في شباك ما دُرِجَ على تسميته عقدة المؤامرة. كما أن الاقتصار على النَّقد الذاتي وحده قد يفضي بدوره إلى «مازوشية فكرية»، إن صحَّ هذا التعبير، يكون من أعراضها تضخيم الشّعور بالذنب، والالتذاذ بتأنيب الذات، والتقبّل السّلبي لجميع ما يصدره الآخرون من أحكام ويكيلون من اتهامات.

بصدد السؤال السابق، ثمة ملاحظة يتوجَّب إبداؤها، تتعيَّن في أنّ مظاهر ثقافة النَّقد والنَّقد الذاتي تبدو نادرة جدًا في تراثنا الثقافي التاريخي، كما في حاضرنا السياسي والفِكري. ولا نكشف عن سرٍّ، عندما نذكِّر بأنَّ الأصداء القليلة التي نسمعها اليوم عن ثقافة النقد عندنا، هي أصداء خافتة وباهتة، لا تتردّد إلّا في فضاءات الفكر الأخلاقي التنظيري الصِّرف، أو في ثنايا الخطابات الأيديولوجية التعبوية، التي تتلبّس أسلوب التفكير النَّقدي الحداثي.

أمّا الأسباب الكامنة وراء الظاهرة المذكورة، فنرجّح أنها تؤُول في مجملها إلى تعثّر الفكر الديمقراطي وسوء حظّه في بلداننا، حيث لا يلقى فيها ترحيبًا رسميًا صادقًا، ولا نجاحًا معترَفًا له عالميًا بالصّدق وبالمصداقية، رغم كوننا في أمس الحاجة إليه، وهو ما يجعل مراصد الآخَر، التي تُخضعنا للمراقبة في الشاذة والفذة، تنظر إلينا باعتبارنا نشكّل ظاهرة «الاستثناء» دون العالمين، في استعصائنا وفي مقاومتنا للمَدّ الديمقراطي، الذي يطاول جميع أنحاء المعمور.

في السّياق نفسه، ثمة مسألة أخرى تستوجب الاعتراف الصّريح بها، وتتلخّص في كون تأثيرات الثقافة الغربية الحديثة ومكوّناتها، غزت ثقافتنا العربية الإسلامية منذ ما يزيد على خمسة قرون، وهي لا تزال تكتسحها حتى اليوم. وما عاد في الإمكان إنكار المدى الكبير الذي أحدثه فينا ذلك الغزو أو إخفاؤه؛ فانعكاساته بادية بوضوح في جميع مناحي حياتنا. وإذا كانت الصّورة، التي تبدو راسخة في الذاكرة الجماعية للمنتمين إلى الثقافة العربية والإسلامية عن الغرب، وخاصّة منذ حقبة الحروب الاستعمارية وما تلاها، تظهره بكونه جيوشًا عادية غازية تحتل وتستعْمِر وتدمِّر وتنهَب، ودسائس ومؤامرات تُحاك للشعوب هنا وهناك، وثقافة مسكونة بعقدة الاستعلاء والتفوق والهيمنة، تحتقر وتدوس على قيم الثقافات المغايرة المغلوبة على أمرها.

إذا كانت تلك هي معالم الصّورة العامة التي نحملها في ذاكرتنا الجماعية عن الغرب، فينبغي ألّا يفضي بنا ذلك إلى نسيان أن ملاقاتنا التاريخية مع الغرب في جبهات متعدّدة، رغم ما سبّبته لنا من صدمات ونكبات وإهانات، قد فتحت عيوننا وجعلتنا نكتشف أن الغرب أيضًا ثقافة جديدة تحمل قيَمًا إنسانية مشتركة جديرة بالتقدير، وآدابًا وفنونًا وعلومًا نافعة وتكنولوجيا؛ وأن بعض مكوّنات تلك الثقافة يسَّرت لنا سبل إدخال إصلاحات مهمّة في أنظمة الحكم والإدارة والتعليم والصحة عندنا؛ كما أتاحت لنا إمكانات للتعرُّف على العلوم الحديثة ومناهجها، وامتلاك مناهج علمية خصبة وناجعة لدراسة تاريخنا وتراثنا، وغير ذلك ممّا يدخل في مجال التحديث الثقافي والمجتمعي.

٣ ـ ومن باب المكاشفة الصّريحة للنفس، يتحتّم علينا الإقرار بأن كثيرًا من عناصر الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة ومكوّناتها أضحت واحدًا من المصادر الأساسية في تشكيل وَعينا العربي الحديث، وفي إثراء ثقافتنا العربية

الإسلامية العالِمَة، في المجالات العلمية والأدبية، والفنية، والفلسفية، والسياسية، والحقوقية. وشئنا أم أبينا، سيظلّ بعض تلك العناصر حاضرًا في ثقافتنا؛ حاضرًا باعتباره نماذج إنسانية تثبت جدواها وفاعليتها، كما تثبت أن ليس في مقدورنا الاستغناء عن الاستعانة بها في المرحلة الراهنة للتطوُّر الحضاري البشري. وإن نحن أردنا أن نكون حاضرين وفاعلين في زماننا، فليس أمامنا والحالة هذه إلّا أن نستوعب مغزى هذه الحقيقة الساطعة: إن التفاعل والتبادل بين الثقافات غدا ظاهرة موضوعية وعالمية لم يعُد في الإمكان تجاهلها. ولا وجود اليوم لحواجز قادرة على الصمود طويلًا أمام سرعة انتقال المعرفة والمعلومات والأفكار والقِيَم والمكتسبات الإنسانية الحالية. ومن الحقوق المشروعة لشعوبنا الطموحة والحالة هذه، ألّا تبقى مستسلمة ومستكينة، وألّا يبقى مستقبلها ومصائرها رهينة تأويلات جامدة لقِيَمها ولتاريخها؛ تأويلات يأبى المدافعون عنها أن يأتيها النَّقد والنَّقد الذاتي، لا من خلفها ولا من أمامها.

ذلك بعض ممّا يمكن أن يعنيه النَّقد والنَّقد الذاتي بالنسبة إلينا. ولكن الغرب عمومًا، ممثّلًا في أقطابه الكبار وإمبراطورياته العظمى ذات الماضي الاستعماري العريق، لا يبادلنا ما يقترب من رؤيتنا النَّقدية الذاتية إلّا في أحوال نادرة. وتلك حقيقة لا تفتأ تتأكد لنا من خلال القراءة المتأنية لِمَا قاله وكتبه عنّا رحّالاته المستكشفون، وعلماؤه ومستشرقوه، وساسته ومنظّرو ثقافته المعاصرون. والحقّ أنّه باستثناء حالات نادرة، فإنّ أغلب هؤلاء لم يقوموا بمراجعة جدّية ومسؤولة لتصوُّراتهم السلبية المجحِفة عن حضارتنا العربية الإسلامية، ولا تراجعوا كليَّة عن الأحكام السريعة والمسبقة التي أطلقها علينا أسلافهم جزافًا في عهود سابقة، ولا تزال أدبيات أحفادهم تزخر بها وتعيد إنتاجها، رغم أن زمانها قد ولّى إلى غير رجعة.

على سبيل المثال لا الحصر، يمكن أن نذكِّر هنا بعيِّنة نموذجية من تلك الأحكام المشهورة التي لا تنفكّ تتناسل ويُعاد إنتاجها في صيغ جديدة، منذ أن أطلقها أوّل مرّة المستشرق الفرنسي المشهور ارنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢): إن الغرب فعّال وعقلاني ومادّي وواقعي، ويعيش في النسبي، وزمانُه غير قابل للتكرار وللإعادة، وهو يؤمن بالمستقبل وبالتخطيط له. وفي مقابل ذلك، فإنّ

الشرق والأقطار التي تدور في فلك ثقافته، منفعل ووجداني وغارق في الروحانيّات والغيبيّات والمقدورات، ومنظومته القِيَميّة مطلقة وجامدة، وزمانه يُكرِّر نفسه باستمرار.

فضلًا عن ذلك، فإنّ الغرب نادرًا ما تجرّأ على الاعتراف صادقًا بأن للثقافة الإسلامية دَيْنًا بيِّنًا عليه، حتى ولو كان ذلك يعود إلى حقبة سابقة من تاريخ تطوُّر البشرية. وحالته هاته تكاد تشبه حالة المريض النفسي، الذي يُصِرُّ لا شعوريًا على التنكُّر للذكريات المُنفرة من ماضيه ومحوها، ويتمادى بالتالي في نسيان جميع ما يمكن أن يذكّره بِدَيْنه لتلك الثقافة. إن الغرب عمومًا، ورغم الحداثة التي يتغنّى بها ويرفع لواءها، ورغم اتساع آفاق ثقافته وعلومه، يبدو وكأنه لا يزال يحمل في أعماقه بعضًا من رواسب كراهية دفينة، تجاه ما كان يعتبره في حقبة تاريخية ماضية عدوًا لدودًا له، ونعني بذلك الثقافة العربيّة الإسلاميّة والمنتمين إليها[7].

يُضاف إلى هذه اللوحة عنصر آخر حريٌّ بنا عدم إغفاله: إن المواطن في الدول الغربية عمومًا يكاد يجهل تمامًا الجوانب الإنسانية الإيجابية والمشرقة في الثقافة العربية الإسلامية وفي ماضيها. ومعرفته لهذه الثقافة لا تعدو أن تكون نُتَفًا منتقاة ومشحونة بمجموعة من الصور النمطية السلبية. وجديدها ـ إن وُجِد ـ يقتصر في أحسن الأحوال على أن لهذه الثقافة مشكلة مزمنة مع اليهود الصهاينة في فلسطين، وأنها تربة خصبة للتطرُّف الدائم وما ينجم عنه، وأن القسم الكبير من النفط الذي يستهلكه الغرب يأتي من صحاري وبحار البلدان المنتمين إليها. ولا نستغرب والحالة هذه أن تزعجَ الغرب ظاهرةُ الانتفاضة والصحوة السياسية التي تشهدها اليوم أغلبية الشعوب المنتمية إلى الثقافة العربية الإسلامية. كما لا نستغرب أن يتضخّم عنده الشعور بهذا الإزعاج، وخاصّة في زمن اشتداد التوتر والأزمات، إلى حد أن يتم الإفصاح عنه في نظريات النهايات والصدام، وما سُمِّي «العولمة الديمقراطية»[8].

(٧) انظر خلاصات أعمال ندوة الحوار العربي ـ الأوروبي: العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية، هامبورغ، ١١ - ١٦ نيسان/ أبريل ١٩٨٣، الطبعة العربية، ص٧٨ و٢٦٢.

(٨) إن مصطلح «العولمة الديمقراطية» يُؤَلِّف بين مفهومي «العولمة» و«الديمقراطية». والظاهر أن المقصود من ذلك التعبير عن مطلب أن تصبح العولمة، في أبعادها العميقة، ديمقراطية عالمية تتأسّس =

والظاهر أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد؛ فهناك عناصر أخرى يمكن إضافتها إلى هذه الصورة السلبية، التي يحملها المنتمون إلى الثقافة العربية والإسلامية عن الغرب، وتشاطرهم إياها من دون شك شعوب أخرى: إذا كان الغرب يظهر عقلانيًا وعلمانيًا وديمقراطيًا داخل حدوده، فصورته خارج تلك الحدود مناقضة لذلك تمامًا: فهو حريص على الظهور وكأنّه يمثّل الثقافة العالمية الوحيدة التي تملك الحقيقة، وتملك بالتالي مؤهلات الانتشار في العالم بأسره. كما نراه متشبثًا بالظهور وكأنّه يملك النظام السياسي الأكمل، القادر وحده على تحقيق الخير والسّلام لجميع شعوب العالم؛ وهو في نهاية المطاف يدير هذا العالم كما لو كان مجرد سوق كبرى. أمّا نظرته إلى الثقافات الأخرى المغايرة له، فتوحي في أحيان كثيرة وكأنها لا تعدو بالنسبة إليه أن تكون آثارًا وأطلالًا عتيقة، صالحة فقط للفرجة وللحفظ في المتاحف.

وما دمنا نتحدث عن مواقف الغرب تجاه ثقافتنا العربية الإسلامية، وتجاه الثقافات المغايرة بصفة عامة، يكون من المفيد قبل ختم هذه الفقرة، التطرّق،

= على التعاون في المجال الدولي، وعلى احترام حقوق الإنسان والحقوق الثقافية للشعوب. بيد أن هذا المصطلح يُتداول حاليًا بمعنيَيْن مختلفين: المعنى الأوّل هو الأسبق زمنيًا والأوسع انتشارًا، ويتلخّص في شعار يرفعه تيار عالمي إصلاحي ينتقد باعتدال مظاهر العولمة، ولا يدعو بتاتًا إلى وقفها أو تغيير مجراها، إنما يطمح إلى أن تكون أكثر ديمقراطية، وقادرة على المساهمة في نشر قيم الديمقراطية وتعميمها، وفي تحقيق نظام عالمي عادل يتمّ فيه احترام فعلي للإعلانات والمواثيق العالمية المتعلّقة بحقوق الإنسان، وتشتغل فيه المنظمات الدّولية بكيفية ديمقراطية، وتقوم بأدوار رئيسية فعليّة وفعّالة. المعنى الثّاني الذي يعنينا مباشرة، يتعيّن في نظرية أيديولوجية متداولة في الفكر السياسي الأميركي المعاصر، يدافع عنها صقور تيار المحافظين الجدُد، وهو كما نعلم التيار الذي كان مهيمنًا إلى وقت قريب على مراكز القرار في الولايات المتحدة الأميركية. هذه النظرية تدعو إلى ضرورة «عولمة الديمقراطية»؛ أي العمل على نشر قيم الديمقراطية والحرية في العالم بأسره، عن طريق اللجوء إلى استخدام القوة والحروب الوقائية عند الاقتضاء، لفرض تلك القِيَم التي عجزت النظرية الأممية التعدديّة عن تكريسها، عن طريق القانون الدولي ومؤسّسات الأمم المتحدة. ومن الأهداف المستعجلة التي سطّرها مهندسو هذه النظرية إنجاز «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، وفرض «إصلاحات ديمقراطية» في العالمين العربي والإسلامي، ومحاربة الأنظمة الديكتاتورية المستبدة التي تحكمه، وإقامة دول متحضرة مكانها تكون موالية للغرب. وكما هو واضح، فإنّ الأمر يتعلّق بمشروع أميركي استراتيجي بعيد المدى، هدفه الأوّل والأخير هو الغزو والاحتلال والتوسّع وإطاحة الدول وحماية المناطق النفطية، فضلًا عن محاربة الثقافات التي «تحثّ على الإرهاب»، وكل ذلك تحت راية عولمة الديمقراطية وحقوق الإنسان. من أقطاب هذه النظرية المعروفين، ريتشارد بيرل وبول ولفوويتز...

ولو بإيجاز، إلى مسألة أخرى طالما أجّلنا إثارتها: هل لا تزال هناك مسوغات معقولة، للاستمرار في عقد الأمل على أن منظّمة الأمم المتحدة في وضعيتها الراهنة، قادرة على قيادة شعوب وثقافات العالم إلى حوار مفيد وبنّاء؟ نحن نعلم أن أبواب هذه المنظّمة مفتوحة مبدئيًا لجميع دول العالم، وعلى قدم المساواة. وليس بغائب عنّا كذلك أن رفوف مؤسّساتها مكتظّة بركام من الوثائق المُصادَق عليها، والمتعلّقة بحقوق الإنسان، والحقوق الاجتماعية والثقافية للشعوب، والتعدّدية الثّقافية والتنوّع الثقافي.

ولا شك في أن الغايات الإنسانية النبيلة المتضمّنة في تلك الوثائق لا تزال صالحة لتكون مرجعية قيّمة يتوجب التمسك بها والدفاع عنها، رغم أنها كثيرًا ما تكون عرضة للانتهاك، وفي غالب الأحيان لا نشعر أن لها مفعولًا أو أثرًا خارج الورق الذي كُتبت عليه. ولقد بيّنَت تجارب كثيرة أن مؤسسات هذه المنظّمة أصبحت عاجزة تمامًا عن تحقيق السلام والمساواة والعدالة في العالم، لكونها تكاد تكون رهينة دائمة في أيدي القوى العظمى المهيمنة على العالم المعاصر، إلى الحدِّ الذي يُخَيَّل إلينا فيه أن إقامة نظام ديمقراطي وعادل على صعيد العالم، سيظلّ دائمًا مطمحًا طوباويًا. ولا نملك هنا إلّا أن نضم صوتنا إلى الأصوات المنادية بضرورة إدخال تعديلات جذرية على قوانين هذه المنظمة وعلى هياكلها، حتى تكون لها جدوى فعلية، وتصبح أكثر إنصافًا وديمقراطية.

خامسًا: خاتمة واستخلاصات

١ ـ لقد أوشكنا على ختم هذه الفصل، وبات في مقدورنا الآن استجلاء بعض الاستخلاصات. إن المسألة الرئيسة التي سعينا إلى توضيحها في هذا الفصل، هي أن الحوار بين الثقافات هو الأرضية الأنسب للتحفيز على مبادرات التعاون في مجالات أخرى. وقد رأينا أن للحوار بين الثقافات مقوِّماته ومبادئه، التي من دونها لن يكون مثمرًا، ولا حتى ذا جدوى. وقد حصرنا تلك المبادئ في ثلاثة هي: التّسامح، والحقّ في الاختلاف الثقافي، والنقد والنقد الذاتي.

في تقديرنا، إن ما يمكن أن يمنح عملية المثاقفة الواعية والمفتوحة حظوظًا كبيرة للنجاح، هو إعمال مبدأ التّسامح وتفعيله باعتباره قيمة أخلاقية وقانونية عالمية، قِوامها احترام المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، والإقرار

بالحريات الأساسية للآخرين، وبحقوق الاختلاف والتنوّع الثقافي. فمن شأن ذلك أن يساهم فعلًا في تهيئة أجواء معنوية وفكرية ملائمة، تشجّع على قبول مراجعة الآراء والمواقف القبْلية المتَّخذة إزاء الغير وثقافته، كما تحثّ على ممارسة النَّقد والنَّقد الذاتي، سعيًا إلى تحسين المعرفة بثقافة الطّرف الآخر بقدر الإمكان، وتفهُّم مرجعياتها القِيَمية ومراكز اهتماماتها وانشغالاتها؛ وبالتالي إلى إعادة النظر في الأحكام المسبَقة المتبنّاة سلفًا بشأنها، والاجتهاد من أجل إصلاح معالم الصورة الناقصة المكوَّنة عنها قبْليًا.

إن من الصعب أن تتوافر مقوّمات نجاح الحوار بين الثقافات، إذا كانت العلاقات بين المتحاورين غير متكافئة، وإذا لم يتم الإقرار الصريح بالإنسانية المشتركة والمتساوية بالنّسبة إلى المنتمين إلى جميع الثقافات البشرية؛ وبصفة خاصّة إذا ظلّ كلّ طرف من الأطراف المتحاورة مصرًّا على أن رأيه هو السلطة المطلقة، وأنه النموذج الكامل الذي يجب أن يُحتذى، وأن الطرف الثّاني مغلوب على أمره، وأن الإنصات إليه هو من باب المجاملة فقط، وفي نهاية المطاف، إذا استمرّ كلّ طرف في تشبّثه بأحكامه القِيَمية المسبقة والمتعلّقة بالطرف الآخر، وفي الوثوق بأن الأفكار المغايرة لمنظومته المرجعية، هي بالضرورة أفكار متخلّفة وخاطئة.

وفي الإمكان تعزيز المبادئ الثلاثة المذكورة بعناصر أخرى، يمكن أن تزيد فرص نجاح هذا المسعى الحميد. ومنها ضرورة التحرُّر قدر الإمكان من نزعة السجال والافتخار، ومن الرغبة في أن يكون الهدف الأوّل والأخير من الحوار الثقافي تحقيق التماثل والتطابق التّام في وجهات النظر المتحاورة. ففي هذه الحالة سيكون من باب الأماني المستحيلة حقًا، أن ننتظر من الثقافة الغربية أن تتطابق في يوم من الأيام مع تطلُّعات الثقافة العربية الإسلامية وتوجّهاتها، وتتماثل معها تمامًا. كما سيكون من باب المستحيلات الاعتقاد بإمكان حدوث معجزة، تتحوّل معها الثقافة العربية الإسلامية إلى نسخة طبق الأصل من الثقافة الغربية. والحقّ أن المتاح في هذا المجال، والممكن واقعيًا التطلّع إليه، هو تنمية أشكال مختلفة من التعاون، على قدم المساواة، بين الثقافتين معًا، ومع باقي الثقافات الإنسانية الأخرى، على أسس حقوق الإنسان والحقوق الثّقافية للشعوب.

فضلًا عن ذلك، من المحبَّذ دائمًا ألّا يقتصر الحوار بين الثقافات على الواجهة الدينية، وهي الواجهة التي تسلِّط عليها الأضواء اليوم وترشِّحها لتكون الجبهة الأمامية للصّراع والصدام بين الثقافات في عالمنا المعاصر؛ فرغم الأهمية الكبرى التي تكتسيها الدِّيانات في حياة الشعوب، فإنها لا تستغرق جميع مكوّنات الثقافة أيًّا تكن. لذلك، يجب أن يمتد الحوار ليشمل مكوّنات ثقافية أخرى مثل الآداب والفلسفة والفنون والقِيَم الإنسانية المشتركة. ومن شأن هذه المكوّنات أن تساهم بدورها، وبفعالية متميزة، في إثراء الحوار بين المجتمعات البشرية، رغم ما قد يكون بينها من اختلاف في المعتقدات الدينية.

ومن العوامل الأخرى التي يمكن أن يكون لها دور مهمّ في التحفيز على الحوار الثقافي، نذكر كذلك تربية الناشئة على حقوق الإنسان وحقوق المواطَنة وأخلاقيات الحوار بين الثقافات، وفتح قنوات حوار بين النخب المثقفة، وتنمية التعاون بين الجامعات ومراكز البحث العلمي والمنابر الثّقافية، وأخيرًا فسح المجال أمام المنظمات غير الحكومية والمجتمعات المدنية بمكوّناتها، لتكون شريكًا فعّالًا في صوغ السّياسات الثّقافية، وفي تدبير الشأن الاجتماعي والثقافي والتربوي.

٢ ـ نَوَدُّ إنهاء هذا الفصل بالتشديد على أن أهمية خيار الحوار بين الثقافات تتزايد، وأن كثيرًا من أمم العالم وشعوبه بدأت تعي أن الحوار أضحى من ضروريات الحياة في عالم اليوم، من أجل التقريب بين الشعوب، أو على الأقل التخفيف من آثار الصّراع والصّدام المفروض عليها باستمرار. وهي من أجل ذلك لا تتوانى عن اقتراح مبادرات جديدة في هذا المجال، ولعل آخرها زمنيًا هي المبادرة التي تقدّمت بها إسبانيا عام ٢٠٠٤ تحت اسم: «تحالف الحضارات».

والحقّ أن أمثال هذه المبادرات، وكذا الندوات العربية الكثيرة التي عُقدت وتُعقد حول هذا الموضوع، كما سيأتي ذكر ذلك في الفصل الرابع، من المفروض أن تتوالى، ذلك لأن عالم الغد لا يمكن تشييده فقط على مقولة حتميّة الصّراع والعنف المتبادل بين الثقافات البشرية، نتيجة التقوقع في عُقَد التفوُّق والاستعلاء، ونتيجة النزوع إلى احتكار امتلاك الحقيقة وصوغها ونشرها وتوزيعها؛ فَعالَم من هذا القبيل قد يتحوَّل إلى جحيم، إذا أصبحت الكيانات

والمجموعات الثّقافية المختلفة التي تكوِّنه، عبارة عن شرانق مغلقة معزولة بعضها عن بعض، لا تتغذى إلّا على الريبة والحقد، ولا تتنفّس إلّا على الحروب العدوانية، ذات مقاصد أقرب ما تكون إلى التطهير العرقي. إن الإيمان بفضيلة التّسامح الإيجابي، باعتبارها اعترافًا بحقّ الاختلاف وبالتعدّدية الثّقافية، يشكّل في عالم اليوم الموقف السياسي الملائم بواقع التنوّع الثقافي(٩).

وعندما تعقد شعوب العالم آمالها اليوم على إمكان إقامة «الحوار بين الثقافات»، في ظل التراث الثقافي الإنساني الغني والمتنوّع، واسترشادًا بالمُثُل الإنسانية العليا المشتركة، فليس ذلك جريًا وراء السراب، إذ تلك آمال يُدعِّمها الوعي المتعاظم بالمخاطر التي تحدّق بالبشرية وبمستقبلها. فطبيعة الحوار الثقافي، في هذه الظرفية التاريخية الحرجة التي يمر بها العالم المعاصر، تجعله ضربًا من الصّراع الفكري المسالم، أصبح من واجب الجنس البشري المبادرة إلى خوض غماره من أجل البقاء، وخاصّة عندما لا يكون هناك أمل كبير بإحداث تغييرات جذرية سريعة في طبيعة البشر. وكما يقول الطبيب النمساوي فرويد: «من العناصر النادرة التي تسمح دائمًا للبشرية بمعانقة الأمل والتفاؤل، أن ما من شيء يستطيع أن يقاوم على المدى الطويل العقل والتجربة، وأن صوت العقل لا بد أن يُسمع في نهاية المطاف»(١٠).

---

(٩) إن المبادرة الجديدة التي تحمل اسم «تحالف الحضارات»، هي من اقتراح رئيس الحكومة الإسبانية السيد خوسي لويس ساباتيرو (J. L. Zapatero). وقد وردت في سياق خطاب ألقاه أمام الجمعية العامة التاسعة والخمسين للأمم المتحدة، بتاريخ ٢١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤. وقد دعا فيه إلى تعزيز التحالف بين الحضارات من أجل التصدي للإرهاب العالمي ومحاربته بوسائل أخرى غير الحروب العسكرية. وفي فترة لاحقة أعلنت تركيا مشاركتها إسبانيا في رعاية هذه المبادرة، كما رحَّبَت بها الأمم المتحدة. حظيت المبادرة المذكورة بتأييد الاتحاد الأوروبي، والجامعة العربية، وجلّ دول أميركا اللاتينية. عاد الحديث عنها من جديد في الأشهر الأولى من عام ٢٠٠٦، خلال الأزمة الكبيرة التي أحدثها في العالم الإسلامي، نشر رسوم مسيئة إلى المقدسات الإسلامية وشخص الرسول الكريم. نذكر أنّه في موازاة مع هذه المبادرة، أعلن في ١١ كانون الثّاني/ يناير ٢٠٠٩ عن انطلاق مشروع «الاتحاد من أجل البحر الأبيض المتوسط»، تبنّته فرنسا وتركيا. المشروع لم يلق ترحيبًا كبيرًا، ويبدو أن أحداث ربيع الثورات العربية حكمت عليه بالموت النهائي. في تقديرنا، يبقى «حوار الثقافات وأخلاقياته» بمنزلة الدعامة الأساسية والأداة الأنسب لتحقيق التفاهم بين شعوب العالم، على أسس مبادئ الحقّ والعدل والاحترام المتبادل والملتزم بقواعد القانون الدولي وحقوق الإنسان.

(١٠) سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ٨٣ - ٨٤.

حقًّا إن الدعوة إلى تبنّي خيار حوار عالمي بين الثقافات، يجب أن تكون بالنسبة إلى المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية، بمثابة نضال ثقافي، إن على المستوى الوطني أو على المستوى العالمي. بيد أن علينا، ونحن ندعو إلى إنعاش الحوار الثقافي وتفعيله، أن نكون واعين بمدى فعالية هذا المفهوم ومحدوديته، وأن نواصل هذه الدعوة بنظرة واقعية وفي حدود الممكن والمأمول منها، وألّا يغيب عن بالنا أن المأمول منها لا يمكن تحقيقه في حدوده الدنيا، إذا لم يتأسس الحوار المنشود على قيم العدالة والتضامن والاحترام الحقيقي والفعلي لحقوق الإنسان. حقًا إن ثقافة الحوار هي الخيار الحضاري، الذي يكاد يكون مفروضًا علينا في هذه المرحلة التاريخية، حتى لو كنا، ونحن في غمرة تفاؤلنا الواقعي، نشعر في أعماقنا بأن هذا الحل ليس بالمعجزة التي يمكن أن تحلَّ جميع مشكلاتنا الناجمة عن علاقاتنا مع الغرب، وبالتالي تذَلِّل جميع العراقيل والصّعوبات، التي تعترض سبل مجتمعاتنا نحو التحديث والتنمية والديمقراطية.

الفصل الرابع

صدام الحضارات وحوارها، حصيلة نقاش عربي نقديّ

«إن المشكلات الكبيرة بين العرب والمسلمين وبين الغرب، مشكلات لا تحلّ إلّا بالسياسة؛ وبالدّخول في حوار حول القضايا الحقيقية التي ترتكز سياسيًا على المصالح، وثقافيًا على النسبية والتعددية والحرّية، والقيم العالمية المعاصرة، بعيدًا عن العقيدة السياسية أو الأيديولوجية، التي تريد أن تفرض نفسها على عقيدة أخرى».

رضوان السيّد

أوّلًا: مقدّمة تمهيدية

١ ـ حتى تكتمل الصورة وتغتني الاستفادة، ورغبة في تدارُك ما قد يُلاحَظ من تقصير في عناصر وفقرات الفصول المتقدمة، نقترح في هذا الباب الجديد حصيلة تركيبية مركّزة للنقاش العربي النقدي لإشكالية: «صدام الحضارات»، التي فجّرها المفكّر الأميركي هنتنغتون السالف الحديث عنه، ومعها لمحة إضافية عن موضوع «حوار الحضارات» الذي ولد من رحم التصدّي لها. وقد ضمَّنّا هذه الحصيلة نماذج ممّا هو مقدور الوصول إليه، وممّا يُعبِّر نسبيًا، وبحسب رأينا، عن توجُّهات عامة مشتركة بين خطابات المساهمين في النقاش المذكور، مفكرين وأكاديميين وباحثين عربًا.

وبالطبع، لم يغب عن بالنا تمامًا، كون الموضوع المطروح هنا في عجالة جديرًا بأن يُفرَد له مؤلَّف خاصّ به، نظرًا إلى اتساع مجاله، وكثرة الندوات والمؤتمرات العربية التي عُقدت في شأنه، ونظرًا كذلك إلى تفرعاته وتداعياته المتعددة، على المستويات الثّقافية والسياسية. هذا فضلًا عن كونه احتل حيّزًا كبيرًا في اهتمامات الفكر العربي المعاصر، في فترة زمنية حاسمة، تبتدئ من تسعينيات القرن الماضي، وتمتد حتى بداية العقد الثّاني من القرن الواحد والعشرين. وهي بجميع المقاييس، فترة حرجة من تاريخنا، شهدت عند غيرنا أحداثًا مرعبة ومأسوية بالغة الخطورة، كما شهدت في أقطارنا حروبًا مدمرة، وغزوًا سافرًا واحتلالًا، وتماديًا في توسيع الاستيطان في أرض فلسطين أمام مرأى الجميع، وتجاهلًا لمواثيق الشرعية الدّولية وقوانينها. كما تشهد، منذ ما يربو على عام واحد، انبثاق وعي عربي جديد، يتجسّد في تباشير ربيع عربي، لا يزال حابلًا بالمفاجآت، وربما

يشكّل مناخًا جديدًا للعلاقات الدّولية، غير ذلك الذي ساهمت في تعكيره وشحنه أوهام النهايات والصدام[1].

٢ ـ قواسم مشتركة في نقد أطروحة صدام الحضارات

إن قراءتنا للخطابات العربية في نقد أطروحة صدام الحضارات، ونخص منها بالذكر ما كان في مستطاعنا الوصول إليه، كشفت لنا أن ثمة قواسم مشتركة تؤلّف بين أغلب كتابات المفكّرين العرب المعاصرين، التي تعرَّضت بالنقد للأطروحة المذكورة إبّان ظهورها، أو «الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام» كما سُمِّيت لاحقًا. من تلك القواسم واحدٌ أساس يتعيَّن في هدف تفكيك دعاويها الأيديولوجية ودحضها، عن طريق آليات الكشف فيها عن المغالطات، وعن ازدواجية المعايير، وعمّا يُفترَض أنّه مسكوت عنه. واللافت للانتباه أن البدء بنقد رؤية فوكوياما لنهاية التّاريخ، كانت في جل الأحيان، بمنزلة مقدمة ممهِّدة لنقد خطاب صراع الحضارات عند هنتنغتون، وبالتالي، للحديث عن استراتيجيات الصّراع والحوار، قبل أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وبعدها.

وقد لمسنا في عيّنة من تلك التحليلات، اهتمامًا خاصًا يركِّز على مسألة توظيف خطابي المفكّرين الأميركيين المذكورين عن القيم والثقافة والحضارة الغربية، لخدمة أيديولوجيا الولايات المتحدة واستراتيجياتها العامة، الباحثة عن عدو جديد في فترة نهاية الحرب الباردة. وفي هذا الشأن، قرأنا غير مرة أن الأمر يتعلّق بانبعاث المكبوت التاريخي الصليبي الاستعماري لدى الغرب، وأن عقدة صدام الحضارات تعبير عن شعور عميق بالخوف على فقدان التفوّق

(١) خلال تلك الفترة من التأزُّم العالمي والعربي، شهدت الفضاءات الثّقافية العربية تكاثر الندوات والمؤتمرات الدّولية حول موضوع صدام وحوار الحضارات بصورة لافتة للنظر؛ كما ظهرت خلالها منتديات ومراكز عربية متخصصة ذات صفة دائمة. ومن الندوات والمؤتمرات المتميزة يمكن أن نذكر: «صراع الحضارات أم حوار الثقافات»، مؤتمر دولي عقد في القاهرة، ١٠ - ١٢ آذار/ مارس ١٩٩٧؛ «كيف ندخل سنة حوار الحضارات؟»، ندوة عقدت في دمشق، تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠٠؛ «حوار الحضارات من أجل التعايش»، ندوة عقدت في دمشق، أيار/ مايو ٢٠٠٢؛ «حوار الحضارات.. تواصل لا صراع»، مؤتمر دولي نظمته جامعة الدول العربية، القاهرة، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١؛ «من خبرات حوار الحضارات»، ندوة عُقدت بالقاهرة، ٣٠ - ٣١ تشرين الأوّل/ أكتوبر ٢٠٠٢؛ «حوار الثقافات: هل هو ممكن؟»، ندوة دولية عُقدت بالرباط، كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠٣، شارك فيها جلّ المعروضة مواقفهم ضمن هذه الحصيلة، فضلًا عن المستشرق الأميركي برنارد لويس.

الغربي، المتراكم عبر قرون الحداثة ومحطاتها الكبرى. بل يمكن الذهاب إلى أن تلك العقدة ليست غريبة عن صيحات التشاؤم التي أطلقها بعض فلاسفة الغرب ومفكريه المحدثين، مثل أوزوالد اشبنغلر، من احتمالات الاضمحلال والأفول، وجميعها تستبطن فكرة نهاية التفوق الغربي[٢].

إن الاطّلاع على العيّنة المشار إليها أتاح لنا كذلك الوقوف على مأخذ آخر بدا لنا متميّزًا ومهمًّا، وهو موجّه إلى مُصدري خطابات الصدام، ومفاده أن الخطابات المذكورة تمادت في الخلط بين مستويين من التفاعل التاريخي: بين المستوى العميق والمستوى الظاهري. ومن هنا انسياقها الواضح إلى اعتبار مظاهر للصدام بين الحضارات ما ليس في الحقيقة إلّا أشكالًا من الممانعة والمقاومة عند الشعوب، ومن حركات الاحتجاج والرفض لديها، يتوجب البحث عن بواعثها بالأحرى في عجز الحضارة الغربية عن أن تصبح مستوعبة لتنوُّع العالم، وعالميةً كما تدّعي، وذلك بسبب تطابقها الدائم مع مشروعها الرأسمالي.

من خلال الانتقاد المذكور، بات سهلًا الوصول إلى أن عناصر الصدام المتحدَّث عنها في تلك الخطابات ليست، من منظور دروس التّاريخ العالمي، سوى مقولات مشحونة برؤية ظاهرية ووصفية للأمور، لا يصح إدراجها في نسق «الحضارات» ومفهومها، هي بالأحرى انعكاس لأزمة نظام عالمي يمرّ بمراحل متأزمة. وفي السياق ذاته، قيل إن ما نراه من انبعاث الثقافات الفرعية لحضارة قديمة، كالحضارة الإسلامية، ليس سوى صيغة من صيغ يقظة المغلوب، الذي يلجأ إلى الذاكرة الجماعية الثّقافية للاحتماء والاحتجاج والرفض؛ فتلك الثقافة ليست «حضارة»، بالمفهوم الذي يعني أنساقًا فكرية وفلسفية وإبداعية، وإنتاجًا للمعرفة على المستوى الإنساني والعالمي.

٣ ـ في حقيقة انتشار ظاهرة العداء للإسلام في الغرب

بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر٢٠٠١، تواصل النقاش النظري المحتدم لأطروحة صدام الحضارات، بظهور قراءات عربية نقدية جديدة، وهي قراءات توقّفت هذه المرة طويلًا عند تفشّي ظاهرة العداء للإسلام في الغرب، وتشويه

---

(٢) انظر: صلاح سالم، «العرب والغرب.. بين نظريتي «المؤامرة» و«صدام الحضارات»، التسامح، العدد ٢٦ (٢٠٠٩).

الصورة العربية الإسلامية في وسائل الإعلام الغربية، وفي جُملة من الكتب الصادرة في تلك الفترة. وغيرُ خاف أن الظاهرة المذكورة بلغت ذروتها في إعلان الولايات المتحدة ما سمّته «الحرب العادلة» على الإرهاب، وما تلا ذلك من مآسي غزو أفغانستان والعراق. وقد تمخّضت أغلبية المواقف النقدية تجاه هذه الظاهرة عن فكرة محورية مشتركة، يمكن إيجازها في: أن «الحرب الأميركية على الإرهاب» ليست دفاعًا عن القيم الأميركية، بقدر ما هي دفاع عن المصالح الأميركية الاقتصادية والاستراتيجية. وما مزاعم الدفاع عن القيم الحضارية الأميركية سوى ذريعة للتعتيم على منطق الحرب.

ووفق هذا المنظور، تطوّرت لدى مفكرين عرب كثر، نتيجة جدال طويل وأحداث ووقائع بين عامي ١٩٩٣ و٢٠٠٣، رؤية مؤداها أن الأسباب الحقيقية لظهور المشاعر السلبية في العالم الإسلامي تجاه الغرب، ليست ثقافية أو دينية، وإنما هي سياسية واقتصادية واستراتيجية. ومن ثمة، فإنّ محرك العلاقة العدائية الجديدة بين الغرب والعرب والمسلمين ليس الدين ولا الثقافة ولا الحضارة، بل هو المصالح، ولا شيء غير المصالح؛ مصالح يوجد على رأسها النفط والموقع الاستراتيجي والسوق العربية. وكل نقاش مع الغرب، أكان لمصلحته أم ضده، يتجاهل هذه الحقيقة، إنما هو سقوط في شباك خطاب مغالط، هادف إلى صرف الأنظار عن المصالح، وتوجيهها إلى الانشغال بمسائل أخرى، تُعتِّم عليها، وتقوم مقامها، في تعبئة الرأي العام، مثل: الحضارة، الثقافة، الدِّين، الأصولية.

٤ ـ بعد نقد خطابات الصّدام، تأتي وقفة لنقد الذات

كان ممّا استرعى انتباهنا كذلك، أن أغلب المساهمين في انتقاد أطروحة صدام الحضارات لم يتردّدوا، في الوقت ذاته، في انتقاد الخطاب الإسلامي المتطرّف، فوصفوه بكونه يندرج في استراتيجية الخصم، عندما يصوِّر الصّراع وكأنه حرب دينية بين الإسلام والغرب. كما وجِّهت إلى مُرسلي الخطاب المذكور دعوات تكرَّرت مرارًا، إلى أن يأخذوا في الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافي قد انتهى، وأن هناك وعيًا كونيًا يتشكّل، لا بد أن يترك طابعه على مسار التّاريخ في جميع الدوائر الحضارية في العالم. وقد تم تذكيرهم في السياق ذاته بأن التجدّد في الثقافة العربية المعاصرة، لا يمكن إنجازه إلّا بالمشاركة في العالم المعاصر.

وقرأنا تباعًا، أن المشروع الحضاري الإسلامي أو العربي لا يستحق هذا الاسم إلا بالمساهمة في تغيير العالم وتقدّمه. وإنه في ظلّ رؤية تنشد التغيير، لا مجال للحديث المغالي عن الغزو الثقافي. ويجب أن يكون مفهومًا وواضحًا أن العرب والمسلمين لا يستطيعون، في الظروف الراهنة على الأقل، تحقيق التّقدم من دون التعامل مع الغرب. ومن هنا، فإنّ الطريق الأمثل لتحسين صورة المسلمين والعرب، يتمثّل في ممارسة النقد والنقد الذاتي، وإصلاح أحوال المجتمعات العربية والإسلامية، التي تسودها ظاهرة الاستبداد السياسي، وانعدام العدالة الاجتماعية.

٥ ـ نعم لحوار الحضارات، ولكن...

في مرحلة تالية من النقاش النقدي لأطروحة صدام الحضارات، تم الانتقال إلى الحديث عن بديل حوار الحضارات وجدواه. وقد وقفنا في هذا الصدد على ما يشبه التباري في البحث عن الشروط الواجب توافرها، حتى يكون الحوار المأمول ذا جدوى وإيجابيًا. كما لمسنا في الوقت ذاته رفضًا واضحًا لتعليق جميع إخفاقات العرب والمسلمين على مشجب نظرية المؤامرة، بل الذهاب إلى أبعد من ذلك أحيانًا؛ إلى الاعتراف بأن تخلّفنا وتبعيتنا يرجعان إلى عدم السير في طريق العقل والعِلم والحرية والعدالة، التي سار فيها الغرب، فتقدم هو بعد طول تخلّف؛ فنظرية المؤامرة تقوم أساسًا على التيار السلفي الأكثر انغلاقًا في الثقافة العربية، وهو يُبدي موقفًا مناوئًا للحداثة الغربية برمّتها، ويرفض تحويلها إلى أحد مصادر إلهام للذّات العربية.

وبصدد الشروط الواجب توافرها في حوار يكون مثمرًا وبنَّاءً، اقتُرِحت جملة من الأفكار، منها أن ينطلق الحوار من جدول أعمال محدَّد، وأن يركِّز فيه على القضايا المستعصية التي تواجه البشر في القرن الواحد والعشرين، وعلى تطبيق قواعد الشرعية الدّولية لحلّها. كما ذُكِرت في هذا المقام قيم ومبادئ أساسية، يتوجّب تطبيقها في مجال العلاقات الدّولية، لإعطاء الشعوب حقّها في المقاومة المشروعة للاحتلال، وفي تحقيق استقلالها الوطني. وممّا تواتر ذكرُه في هذا الصّدد أن من غير الممكن أن يقوم استقرار أو تقدم، أو صراع إيجابي، في العالم العربي ما لم تُحَل قضية فلسطين.

وضمن الأصوات الفاعلة التي ساهمت في مناقشة إشكالية حوار الحضارات، اطّلعنا على صوت متميّز، يقترح ملامح أولية ونظرية لمشروع رؤية إسلامية للحوار، مصوغة انطلاقًا من وسطية الإسلام، واستنادًا إلى مفهوم «التعارف الحضاري»، الذي قيل إن نماذجه موجودة في النص القرآني ذاته، وفي السنّة النبوية، وفي الممارسات الإسلامية عبر التّاريخ. وهو آليّة تحقيق التعارف الحضاري، الذي تفترضه سنّتا التعدّد والتنوّع.

أمّا مسك ختام النقاش العربي النقدي لخطابات الصدام والحوار بين الحضارات، فقد أتى في غالب الأحيان منسجمًا تمامًا مع نغمة التفاؤل التي يقتضيها المقام: فقد قيل إجمالًا إن المشكلات الكبيرة بين العرب والمسلمين من جهة والغرب من جهة أخرى، مشكلات لا تُحَل إلّا بالسياسة، وبالدخول في حوار حول القضايا الحقيقية التي ترتكز سياسيًا على المصالح، وثقافيًا على النسبية والتعدّدية والحرية، والقِيَم العالمية المعاصرة، بعيدًا عن العقيدة السياسية أو الأيديولوجية التي تريد أن تفرض نفسها على عقيدة أخرى. وفي نهاية المطاف تنحية أوهام نهاية التّاريخ، والمركزيات، وفكرة صراع الحضارات، وإقامة الشراكات التي تفتح الآفاق على مفهوم الاعتراف المتبادل، وعلى المصالح المتوازنة، فضلًا عن قيم العدالة والحرية والسلام.

ثانيًا: نماذج من النقاشات العربية لإشكالية صدام الحضارات وحوارها

١ ـ الحوار لتغيير عالمي يحقق العدل بين الأمم في عصر العولمة (السيّد ياسين)

أ ـ في مقدورنا القول، من دون خشية المبالغة، إن الباحث والمفكر العربي السيّد يسين (١٩١٩–)، المعروف بغزارة أبحاثه السياسية والاجتماعية المعمّقة، يُعتبر حتى الآن في طليعة المفكّرين العرب المعاصرين الذين تابعوا الاهتمام العالمي والأكاديمي بقضية حوار الحضارات منذ عام ١٩٩٠ وحتى اليوم، كما واكبوا باستمرار أهم مراحل نشأة النقاش العالمي والعربي وتطوّره بشأن أطروحة نهاية التّاريخ (١٩٩١)، وصراع الحضارات (١٩٩٧)، ومبادرة الحوار الحضاري التي أعقبتها (٢٠٠٠)، ثم أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وتداعياتها (٢٠٠١). وقد ساهم طوال هذا المسار بفعالية في صوغ العناصر الأساسية

للتفكير النقدي العربي في تلك القضايا، وتأصيل مفهوم الحوار وتطويره، باعتباره اختيارًا رئيسيًا للتعايش السلمي بين الشعوب والأمم، في عالم العولمة والألفية الثالثة.

إن إنتاج السيد يسين في الفضاء الفكري لحوار الحضارات، يتعيَّن معظمُه في مجموعة كبيرة من المقالات والأبحاث، ومساهمات في ندوات ومؤتمرات، وكتب جامعة مؤلفة من ذلك كله، وهو ما يمثّل تدوينًا لتفاعلاته الفكرية مع أحداث السياق المحيط، أكانت وقائع معيّنة بالذات أم مؤلفات أو جدالات. وبحسب علمنا، فقد ظهرت أولى كتاباته بالعربية في هذا الموضوع عام ١٩٩٥، تحت عنوان **الوعي التاريخي والثورة الكونية: حوار الحضارات في عالم متغيّر**(٣).

في إطار حديثنا الموجز عن كتابات السيد يسين، في مجال المساهمة في صوغ عناصر التفكير العربي النقدي في القضايا السالفة الذكر، وفي تأصيل مفهوم الحوار وتطويره، سنقتصر على استجلاء الملامح العامة لتلك العناصر، معتمدين في الأساس على كتابه **الحرب الكونية الثالثة، عاصفة سبتمبر والسلام العالمي**، الذي يقدّم رؤية تحليلية متكاملة لأحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، قصد إدراجه في إطار التغيرات الدّولية في العقد الأوّل من الألفية الثالثة، وانعكاسات الحدث على العلاقة بين الإسلام والغرب، ومتطلّبات دور المثقفين العرب والغربيين، في مواجهة عواقب هذا الحدث وتداعياته على ما يُرجى من حوارات. وقد استعمل المؤلف مصطلح «الثورة الكونية» الثالثة، للإشارة إلى ثلاثية تتلازم في عالمنا اليوم: الثورة السياسية؛ الثورة القيمية؛ الثورة المعرفية.

في هذا الكتاب بالذات يُلاحَظُ أيضًا حدوث منعطف مهم في تفكير السيّد يسين؛ فعندما كان العالم في مطلع الألفية الثالثة يستعيد أنفاسه بعد معركة فكرية

---

(٣) من كتابات السيد يسين المتميزة في موضوع الصّراع والحوار بين الحضارات، انظر: السيد يسين: **الوعي التاريخي والثورة الكونية: حوار الحضارات في عالم متغيّر** (القاهرة: الأهرام ـ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥)؛ «حوار الحضارات في عالم متغيّر»، ورقة قدّمت إلى: **صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟** تحرير فخري لبيب (القاهرة: مطبوعات تضامن الشعوب الإفريقية والآسيوية، ١٩٩٧)؛ **حوار الحضارات، تفاعل الغرب الكوني مع الشرق المتفرّد** (القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٢)، و**الحرب الكونية الثالثة، عاصفة سبتمبر والسلام العالمي** (القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٣).

كبرى حول أطروحة صدام الحضارات ونهاية التّاريخ، لكي يؤكّد مرة أخرى أهمية الحوار الحضاري، وضرورة تلافي الصّراع بين الثقافات، كما يذكر ذلك السيّد يسين نفسه: «... بأحداث الحادي عشر من سبتمبر تقع ويُصَاب الناس في مختلف أرجاء المعمورة بصدمة مروعة... وهكذا تغيّرت وجهتي في البحث، فولّيت وجهي تجاه دراسة أحداث سبتمبر وتداعياتها منذ وقوعها حتى الوقت الراهن». ومن هنا احتواء الكتاب على اجتهادات في دراسة عاصفة أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، التي تمثّل قطيعة تاريخية في مسار النظام العالمي الراهن، وقد أثرت تأثيرًا بالغًا في مشاريع الباحثين الفكرية في مختلف أنحاء العالم[٤].

ب ـ قراءة نقدية في أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر

ابتداء من القسم الثّاني للكتاب، يقدم السيّد يسين تحليلًا نقديًا لتداعيات أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ على العالم الإسلامي. ويتوقف فيه طويلًا عند تفشّي ظاهرة العداء للإسلام في الغرب، وخاصّة في الولايات المتحدة الأميركية. وهي ظاهرة بلغت ذروتها في إعلان «الحرب العادلة» على الإرهاب، وذلك بتوازٍ مع الدعاية لفكرة أن المجتمعات العربية الإسلامية والثقافة العربية الإسلامية تمثّل مصدر تهديد للعالم. وكان التمهيد لذلك قد تم من قبل، بتصعيد وتيرة الخطاب عن «صراع الحضارات» على ألسنة السّاسة والكتّاب الأميركيين. هنا لم ينس السيّد ياسين التذكير بدورَي فوكوياما وهنتنغتون، وبيان توظيف خطابيهما بشأن القيم والثقافة والحضارة الغربية، لخدمة الدولة الأميركية الباحثة عن عدو؛ فقد رأى في الظّاهرة المذكورة استبطانًا للميراث التاريخي الصليبي الاستعماري لدى الغرب[٥]، وكأن مرور التّاريخ لم يقض بعدُ على العواصف المتأججة ولا على أسباب التحيّز في رؤية الآخر.

بيّن السيّد ياسين في تحليلاته النقدية أن الاعتماد على أطروحة صراع الحضارات غير كاف لتفسير السلوك الخارجي الأميركي في تلك الحقبة وما

---

(٤) يسين، الحرب الكونية الثالثة، ص١٠ - ١٢. لا بد لنا هنا من الإشادة بدراسة قيّمة لهذا الكتاب، انظر: نادية محمود مصطفى، «قراءة في كتاب: الحرب الكونية الثالثة»، ورقة قدمت إلى: ندوة «قراءة في فكر أ. السيد يس» المنظمة من طرف المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة، ٣ - ٤ آذار/ مارس ٢٠١٠.

(٥) يسين، الحرب الكونية الثالثة، ص٩٥.

تلاها. وقد أدان هذا السلوك قبل ١١ أيلول/ سبتمبر، واعتبره مسؤولًا عمّا حدث، بسبب مساندته للإرهاب الإسرائيلي، وقيامه بغزو العراق، وتطبيقه معايير مزدوجة بين العرب وإسرائيل، وتجاهله للقانون الدولي وميثاق الأمم المتحدة. وفي الوقت ذاته رفض القول بوجود عداء متبادل بسبب مجرّد اختلاف في الثقافة والدِّين والحضارة؛ فحرب الإرهاب الأميركية ليست، في نظره، دفاعًا عن القيم الأميركية بقدر ما هي في الواقع دفاع عن المصالح الأميركية الاقتصادية والاستراتيجية، وما مزاعم الدفاع عن القيم إلّا ذريعة لتبرير منطق الحرب ضدَّ الإرهاب(٦).

مجمل القول إننا لمسنا في خطاب السيد يسين إعجابًا بمظاهر التّقدم الغربي، ولمسنا في الوقت ذاته رفضًا للهيمنة الغربية، وبحثًا دؤوبًا للخلاص من التبعية، وسعيًا إلى الاستقلال بكل صوره وأنماطه. ولا ينسى الباحث في نهاية المطاف أن ينتقد الخطاب الإسلامي المتطرّف، الذي يريد تصوير الصّراع وكأنه حرب دينية بين الإسلام والغرب، ويبادر إلى دعوة أنصار هذا الفكر إلى أن يأخذوا في الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافي انتهى، وأن هناك وعيًا كونيًا يتشكّل، لن يؤدي إلى القضاء على التنوّع الثقافي، ولكن لا بد في الوقت نفسه أن يترك طابعه على مسار التّاريخ في جميع الدوائر الحضارية في العالم. وكان اقتراحه الأساسي هو التركيز على حوار الحضارات بدلًا من الانجذاب الفجّ إلى شعارات الصّراع بين الحضارات.

ج ـ في دلالة الحوار وجدواه

يميل جلّ النقاد الذين تابعوا تطوُّر خطاب السيد يسين عن صدام الحضارات وحوارها، إلى تصنيفه ضمن الخطابات العربية الليبرالية، مقارنة بخطابات الأطياف السياسية الأخرى، من يسارية وقومية وإسلامية. ومسوغات هذا التصنيف تُستخلَص ممّا ورد متناثرًا في ثنايا الكتاب، وبارزًا في قسميه الثالث والرابع بصفة خاصّة.

يتضح من قراءتنا المركّزة لهذين القسمين أن السيّد يسين لا يقبل أن يكون الحوار مجرد صدى يردّد ما تريده السياسة الخارجية الأميركية لإدارة القضايا

(٦) يسين، الحرب الكونية الثالثة، ص ٣٢٦.

العالمية، وخاصّة مع العالم الإسلامي. كما لا يريده حوارًا بين أديان أو ثقافات يتمّ خلاله تبادل الاتهامات والدفاع والاعتذار، ولا حوارًا يقتصر على النقد الذاتي ونقد الآخر. نلمس لديه نزوعًا واضحًا إلى أن يكون مفهومه للحوار أكثر اتساعًا ليشمل قضايا الإنسانية، ووسيلة لتغيير عالمي وتحقيق العدل بين الأمم في عصر العولمة.

يضاف إلى ذلك أن موقفه ليبرالي نقدي متميّز، لكونه لا يستثني من منظوره الخصوصية الثّقافية والدينية، فضلًا عن كونه يتجاوز الحدود الحاسمة للمواقف العربية الأخرى، ويقاسمها بعض عناصرها. يريد أن يكون الحوار حوارًا إيجابيًا مفتوحًا، ينطلق من جدول أعمال محدّد يُركِّز فيه على المشكلات الحقيقية التي تواجه البشر في القرن الواحد والعشرين، وعلى تطبيق قواعد الشرعية الدّولية لحلّها، في إطار الأمم المتحدة ذاتها، لتحقيق العدل بين الأمم. ويركِّز فيه أيضًا على عدد من القيم الأساسية والمبادئ العامة التي لا بد من تطبيقها في مجال العلاقات الدّولية، لإعطاء الشعوب، وفي مقدمتها الشعب الفلسطيني، حقّها في المقاومة المشروعة للاحتلال، وفي تحقيق استقلالها الوطني.

وعن ضرورة الحوار وجدواه بالنسبة إلى العرب والمسلمين، نقرأ له: «... نحن نعيش في عصر الحوار الحضاري العالمي، ولا يمكن لمجتمع أيًا كانت قوّته أو اكتفاؤه الذاتي، أن يعيش في انعزال عن باقي المجتمعات، ولا تستطيع ثقافة أيًا كانت، ونحن نعيش حضارة عالمية واحدة، أن تعزل نفسها عن تاريخ العالم المعاصر، ولا أن تعصم نفسها من التأثيرات الإيجابية والسلبية التي لا بد أن تتولّد من تفاعل الثقافات»[٧].

غير أن ثمة مهمّات مسبقة يقتضيها حوار الحضارات ذاته، لعل أهمها جميعًا، بحسب ما كتبه[٨]: «... أن نمارس النقد والنقد الذاتي، وأن نصلح أحوال المجتمعات العربية والإسلامية، التي تسودها ظاهرة الاستبداد السياسي وانعدام العدالة الاجتماعية. هذا هو الطريق الذي لا طريق غيره لتحسين صورة المسلمين والعرب، ليس بالكلام ولكن بالفعل أيضًا».

---

(٧) يسين، الحرب الكونية الثالثة، ص٣٨٣.

(٨) يسين، الحرب الكونية الثالثة، ص٤١٩.

٢ ـ الحوار لمواجهة رؤى صراع الحضارات ونهاية التّاريخ (رضوان السيّد)

أ ـ تواكب اهتمامات د. رضوان السيّد اهتماماته بإشكالية «صراع وحوار الحضارات» بداية انشغال الفكر العربي المعاصر بها. بيد أن خلاصة آرائه الأساسية حول الموضوع توجد بالأحرى في كتابه: **الصّراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدّولية**[٩]. في هذا الكتاب يقدّم لنا المفكّر العربي قراءة مكثفة لصورة الوضع في العالمين العربي والإسلامي والدولي في مطالع الألفية الثالثة، كما يقدّم وصفًا لحالة الإسلام في هذا السياق العام وموقعه. وفيه نجد تذكيرًا بمنظّري أطروحة صراع الحضارات، وقراءة تحليلية نقدية لخطابات، ووقائع، واستراتيجيات الصّراع والحوار، قبل ١١ أيلول/ سبتمبر وبعدها. وقد رصدت هذه القراءة منذ البداية عناصر مستجدة في تلك الفترة، ذات صلة بالموضوع، لعل أبرزها دعوة وزير الدفاع الأميركي دونالد رامسفيلد الأسبق، في مطلع كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠٣، إلى «حرب الأفكار»، وقد تزامن ذلك مع إعلان «الحرب العادلة» والدعوة إلى مقاومة الأصولية الإسلامية، والكشف عن مشروع الشرق الأوسط الكبير، في شباط/ فبراير ٢٠٠٤[١٠].

وتأتي مواقف د. رضوان السيّد وآراؤه تجاه مظاهر هذا الوضع المتأزّم في مجموعة من القضايا المبثوثة هنا وهناك في صفحات الكتاب. وإذا حاولنا لمّها يمكننا استخراج الأفكار الرئيسة التالية:

ـ إن مفكّرنا لا يستطيع الحسم النهائي بالقول بالصراع أو بالانفصال أو بالتجدد الذاتي للثقافة العربية، ذلك بأن الثقافة الغربية هي ثقافة العالم المعاصر، والمشكلة معها مشكلة مع العالم والعصر، وخروج من التّاريخ ومن الحاضر[١١].

ـ المشكلات الكبيرة بيننا وبين الغرب مشكلات لا تحل إلّا بالسياسة، وبالدخول في حوار حول القضايا الحقيقية التي ترتكز سياسيًا على المصالح،

---

(٩) رضوان السيد، الصّراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدّولية (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، خاصّة: الفصل «من الاختلاف إلى الصّراع، الخطابات الأميركية والعربية بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١»، ص ٣١ - ٤٤.

(١٠) السيد، الصّراع على الإسلام، ص ١١.

(١١) السيد، الصّراع على الإسلام، ص ٤١.

وثقافيًا على النسبية والتعدّدية والحرية، والقيم العالمية المعاصرة، بعيدًا عن العقيدة السياسية أو الأيديولوجية التي تريد أن تفرض نفسها على عقيدة أخرى[١٢].

ـ في خاتمة المطاف، يأتي التشديد على مسألة جوهرية تتعلّق بموضوع المثاقفة، ومفادها أن التجدّد في الثقافة العربية المعاصرة لا يمكن إنجازه ذاتيًا، بل بالمشاركة في العالم السياسي والثقافي الواقعي. والمشروع الحضاري الإسلامي أو العربي لا يستحق هذا الاسم إلا بالمساهمة في تغيير العالم وفي تقدّمه، وفي ظل رؤية تغييريه لا مجال للحديث عن الغزو الثقافي، الذي لا يحدث إلّا على الهوية المنعزلة والمفوتة[١٣].

ب ـ ستظهر القضايا السابقة، بشكل أكثر وضوحًا، في تحليلات المفكّر اللاحقة حول الموضوع نفسه، وخاصّة منها النص الذي ساهم به في «المؤتمر العالمي للحوار بمدريد». في ضوء هذا النص وتفريعاته المركزة، في مقدورنا القول إن معظم تحليلات د. رضوان السيد المنتقدة لأطروحة «صراع الحضارات» الأميركية الأصل، تنطلق من رؤيتي المفكّرين الأميركيين فوكوياما وهنتنغتون لصراع الحضارات ونهاية التّاريخ. الرؤيتان تتأسسان في نظره على مركزية الحضارة الغربية، وتفوُّقها. الأوّل لا يرى أخطارًا كبرى أمامها باعتبارها حتمية تاريخية، في حين أن الثّاني يرى أن التحديات أمامها كبيرة، وأكبرها الإسلام. ووجهة نظر د. رضوان هي أنّه يتوجّب تركيز النقاش الأساسي مع الرؤيتين على دعوى المركزية الحضارية، وهي مركزية تقوم في نظر الأوّل على الموقع المهمّ الذي يحتله الإنسان فيها، وما تحققه مسيرته التقدمية في مجالات العقلانية والحرية والديمقراطية، في حين أن المركزية المذكورة تقوم عند الثّاني في التفوّق القيمي لمكونَيها الأساسيَّين: اليهودية والمسيحية.

أمّا الشاهد الأكبر على صحة الرؤيتين، في نظر صاحبيهما، فهو الغَلَبة ولا شيء غير الغَلَبة. لقد سيطر الغرب الأوروبي والأميركي على العالم في القرون الثلاثة الأخيرة، سيطرة تلازم فيها التقدّم العلمي مع القوة العسكرية والاستراتيجية. وفي كلّ دورة تاريخية كانت تحدثُ فيها تلك السيطرة لصالح

(١٢) السيد، الصّراع على الإسلام، ص ٤٢.
(١٣) السيد، الصّراع على الإسلام، ص ١٠١.

إمبراطورية معيّنة، ينشأ لدى المنتصرين وبعض المغلوبين انطباع بتفوُّق ديني أو حضاري أو الاثنين معًا. وفي الحقبة المعاصرة، لمّا شارفت الحرب الباردة على الانتهاء، تلفّت المفكّرون والاستراتيجيون الغربيون لاستكشاف مستقبل الغَلَبة، بعد أن اعتبروا أن الحضارة الغربية تقف موحّدة ومنتصرة على مشارف قرن جديد. فاعتبر ذوو نزعة الصّراع من بين هؤلاء أن العالم الإسلامي والإسلام هما الخصم الباقي، أو لنقُل إنّه أبرز الخصوم الباقين، من خارج المجال الحضاري الغربي هذه المَرّة.

وعن المشاعر السلبية في العالم الإسلامي تجاه الغرب، يرى الباحث أنها تراكمت نتيجةَ تفاقُم المشكلات التي تسبّب بها، في مناطق مختلفة من العالمين العربي والإسلامي، في زمن الاستعمار، وكذلك في زمن الحرب الباردة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية ازدياد حاجة الغرب المنتصر إلى موارد الطاقة، والممرّات الاستراتيجية، من أرض العرب والمسلمين، دونما إرادة حقيقية لحلّ المشكلات المتراكمة على مدى القرن العشرين. في آخر الأمر، يتبيّن أن سوء العلاقة ليس له في الأصل سبب ديني، وإنما هي أسباب سياسية واقتصادية واستراتيجية، وتلك مسائل يسجّل التّاريخ أن جميع المجتمعات البشرية عرفتها.

تقودنا القضية السابقة إلى ما يمكن اعتباره فكرة ناظمة لجميع كتابات السيّد حول إشكالية الصّراع والحوار بين الحضارات: «... إن الصّراع لا يحدث بين الحضارات، بل بين الأمم والدول، من أجل السيطرة على المجالات الاستراتيجية والموارد. ويأتي وَهْمُ الصّراع بين الحضارات من أن الطرفين، الغالب والمغلوب، يستخدمان مخزونهم المادي والرمزي في الصّراع المصيري الذي يخوضانه، ولا شكّ أن الأديان والرموز الثّقافية والحضارية الأخرى، تأتي ضمن الأمور التي يستخدمها خائضو الصّراع على حدٍ سَواء، والمغلوبون أكثر من الغالبين طبعًا»[١٤].

---

(١٤) انظر: رضوان السيد، «الحوار لمواجهة رؤى صراع الحضارات ونهاية التّاريخ،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر العالمي للحوار في مدريد، ١٦ - ١٨ تموز/ يوليو ٢٠٠٨. وهذه الورقة نشرت في: الشرق الأوسط، ١٨/ ٧/ ٢٠٠٨.

الدكتور رضوان باحث ومفكر عربي معاصر، وأستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية ببيروت، ومستشار مجلة التسامح العُمانية.

في ضوء الفكرة السابقة، يتوجّب علينا الاقتناع بأن لا سبب ثقافيًا أو دينيًا للصراعات التي قامت ولا تزال قائمة؛ الأسباب الحقيقية لها هي القضايا الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية. ولم يعد خافيًا أنّ تغيُّر الموازين العالمية في المجال الاقتصادي والاستراتيجي، وزيادة الاعتماد على الموارد النفطية في المشرقين العربي والإسلامي، دونما اهتمام إلّا بتوازنات القوة؛ كلّ ذلك أحدث اضطرابًا شديدًا في العلائق بين الأديان، وبين الشرق والغرب. واليوم، وقد تعلّم الأقوياء أن السيطرة لا يمكن فرضها بالقوة، مهما تبلغ الفروق في الإمكانات والقدرات بين الطرفين المتصارعين، فالمطلوب العودة، عن طريق الحوار، لبناء النظام العالمي الجديد حقًا، والقائم على المشتركات القيمية والإنسانية بل والدينية، وعلى تنحية أوهام نهاية التّاريخ والمركزيات وصراع الحضارات، وإقامة الشراكات التي تفتح الآفاق على مفهوم التعارف، أي الاعتراف المتبادل، الذي دعا إليه الإسلام، وعلى المصالح المتوازنة، وقيم العدالة والحرية والسلام.

٣ ـ صدام الحضارات وحوارها في ضوء رؤية تاريخية (وجيه كوثراني)

أ ـ عن التحوُّلات التاريخية الكبرى، وزمنها البطيء الإيقاع

في كتابات المؤرِّخ والمفكر العربي د. وجيه كوثراني بشأن إشكالية «صدام وحوار الحضارات»، ونخص بالذكر منها ما تمكّنّا من الاطّلاع عليه فعلًا، نلمس عن كثب اجتهادًا لصوغ مقاربة نقدية أصيلة، مقارنةً بما كُتِب في الموضوع عربيًا خلال فترة انطلاق النقاش. فهو وظّف فيها منهجًا ومفاهيم مستمدين من رؤية معيَّنة للتّاريخ. ولا غرابة في الأمر، فهذا هو ميدان اهتماماته أوّلًا وأخيرًا[١٥]. لكن يجدر هنا ذكر أن الأمر لا يتعلّق بأي رؤية تاريخية؛ فالباحث يختار المنظور

---

(١٥) يشغل د. وجيه كوثراني حاليًا، إلى جانب كونه أستاذًا باحثًا في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، منصب الأستاذية الفخرية في الجامعة اللبنانية. من كتاباته في موضوع اهتمامنا: وجيه كوثراني: «صدام الحضارات أم إدارة الأزمات،» شؤون الأوسط، العدد ٣٠ (١٩٩٤)؛ «أزمة نظام عالمي أم صدام حضارات؟» في: صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ تحرير فخري لبيب (القاهرة: مطبوعات تضامن الشعوب الإفريقية والآسيوية، ١٩٩٧)؛ «حول إشكالية الخيار بين حوار الثقافات أم صراعها؟» ورقة قدمت إلى: ندوة كيف ندخل سنة حوار الحضارات، دمشق، ٢٢ - ٢٣ تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠٠، و«فوكوياما، هنتنغتون والإسلام»، الاجتهاد، العدد ٤٩٥ (شتاء ٢٠٠١).

التاريخي كما اقترحته مدرسة الحوليات الفرنسية منذ ثلاثينيات القرن الماضي، وكما تطوّرت عناصره لاحقًا عند أقطاب هذه المدرسة البارزين، الذين استثمروا فيه معطيات علوم إنسانية واجتماعية رائدة، فضلًا عن تجربة معيشة خلال حربين عالميتين. وغير خافٍ أن المدرسة المذكورة تقترح، من خلال مصطلح تاريخ العقليات (Histoire des mentalités)، مشروعًا لتاريخ مغاير، يحاول أن يدرس الأفكار والمؤلفات وأنواع السلوك، في إطار الشروط الاجتماعية التي تظهر فيها وتجعلها ممكنة. كما يسعى إلى فهم مجموع الظواهر الثّقافية، لِحقبة من الحقب، كأحد مكوّنات شبكة معقّدة ومتحرّكة من الوقائع الاجتماعية. وقد أفرد كوثراني للحديث عن هذه المدرسة ومنهجها صفحات خاصّة ضمن كتابه **تاريخ التأريخ: اتّجاهات، مدارس، مناهج**[١٦].

اعتمد كوثراني إذًا منظور منهج تاريخي محدّد، كما رُسِمت معالمه خاصّة عند المؤرخ الفرنسي بروديل. من خلال هذا المنهج، رأيناه يقرأ سيرورة التحوّلات التاريخية الكبرى، بوصفها سيرورة غير خاضعة لإرادة البشر. تجري وتتحقّق، كبنية تتضافر فيها وتتشابك مجموعة مختلفة من العناصر، تصعب الإحاطة بها جميعًا، ويستعصي إدراكُها على الوعي المباشر، ذلك لأن إيقاع زمنها الخاصّ ينتمي إلى الإيقاع البطيء لتطور العقليات والذهنيات والأفكار.

في ضوء هذه الرؤية، حلل المؤرخ كوثراني مفهوم تداخل الحضارات والثقافات ضمن المجال الجغرافي المؤطّر لها، على غرار ما قام به بروديل، بخصوص ثلاثية الحضارات الكبرى لحوض البحر الأبيض المتوسط: الغربية اللاتينية، العربية الإسلامية، اليونانية الأرثوذكسية. في هذا الفضاء المتوسطي، كان كل شيء عرضة للتبادل والانتقال والاستعارة. واللافت أن بروديل لم يسمِّ الصّراعات والصّدامات التي نشبت في هذا الفضاء صراعًا أو صدامًا بين حضارات، وإن شدّد على دور «الحس الدِّيني» في بروز الإمبراطوريات والدول الكبرى في تلك الفترة. أمّا الغرب والإسلام، فقد جمعهما آنذاك تعارض عميق يقوم على التنافس والعداء والاقتباس، فكانا عدوين متكاملين إن صح التعبير: الأوّل ابتكر الصليبية وعاشها، فيما ابتكر الثّاني الجهاد وعاشه.

---

(١٦) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

ب ـ في وجوب التميز بين مستويين من التفاعل التاريخي

في سياق انتقاد أطروحة «صدام الحضارات»، ألحَّ د. وجيه كوثراني على ضرورة التميز بين مستويين من التفاعل التاريخي: الأوّل تمثّله الحروب كأدوات للسيطرة، وما يجري في زمننا الراهن هو صيغة أخرى لما جرى في التّاريخ من حروب من قبل، بحيث تمثّل آليات الاحتكار وتدفق الإعلاميات والإعلام شكلًا من العنف الجديد الموصول بذاكرة الهيمنة والتسلّط الإمبراطوري القديم. أما المستوى الثّاني، فيتعلّق بما يسمّيه «انسياب الأفكار»، الذي يتم ضمن قنوات مختلفة، عادة ما تجري بصورة هادئة وبطيئة وغير مرئية. ولكن لها رغم ذلك قدرًا من التأثير العميق في البنى الثّقافية والعقلية والنفسية، بل وإليها يُعزى جميع التحولات التاريخية الكبرى والتداخلات الوثيقة، كتلك التي تحدث عنها بروديل.

انتقد المفكّر كوثراني بشدّة مقولة صدام الحضارات كما صاغها هنتنغتون، من حيث إنها خلطت بين المستويين المذكورين، ولم تُقم بينهما تمييزًا يُذكَر، فنظرت إلى مظاهر المقاومة والحروب الأهلية، بما هي نزاعات داخلية يولّدها التهميش والإحباط، واعتبرتها صدامات بين حضارات، في حين أنها لا تعدو كونها «... أشكالًا من الممانعة الثّقافية، وحركات الاحتجاج والرفض، والحروب الأهلية الناتجة عن عجز الحضارة الغربية في أن تصبح عالمية مستوعبة لتنوع العالم، وذلك بسبب تطابقها مع مشروعها الرأسمالي» (مرجع ٣). والدرس الممكن استخلاصه من ذلك هو أن من شأن عدم التمييز مفهوميًا بين الثقافي والحضاري أن يؤسِّس فضاءً خصبًا لأيديولوجيات الصدامات والنهايات.

في رأي د. وجيه كوثراني، ثمة مسكوت عنه في خطاب هنتنغتون بشأن «صدام الحضارات»، وهو يتعين في كون انبعاث الثقافات الفرعية لحضارة قديمة كالحضارة الإسلامية، ليس سوى صيغة من صيغ يقظة المغلوب، الذي يلجأ إلى الذاكرة الجماعية الثّقافية للاحتماء والاحتجاج والرفض، وأن الثقافة أو المصادمة اليوم، التي تصدر عن مخزون من الذاكرة الجماعية والمقدّس الديني، ليست «حضارة» بالمفهوم الذي يعني أنساقًا فكرية وفلسفية وإبداعية، وإنتاجًا للمعرفة على المستويين الإنساني والعالمي، كما كان شأن الحضارة

الإسلامية سابقًا. بل إنها نمط من ثقافة فرعية لحضارة أصبحت، في حال العرب والمسلمين، تراثًا وتاريخًا ومشروع استلهام حضارة إسلامية جديدة.

هي إذًا حروب ممانعة وصراعات إحباط، تتّخذ من الموروث الثقافي التاريخي عناصر القوة لبناء خطاب الانبعاث والنهوض ليس أكثر، وليست صراعات حضارية بالمعنى المغلوط الذي اعتمده هنتنغتون. صحيح أن من الممكن إبداع نعوت وخلفيات اصطلاحية لهذه الصدامات، ولكنها بالتأكيد لن تندرج في مصطلح «حضارات»، حتى وإن كان لبعض تلك الصدامات أبعاد في الاستراتيجيات والسياسات الإقليمية والدولية الكبرى، من حيث علاقتها كمادة وحقل بما يُسمّى «إدارة الأزمات» في العلوم السياسية والاستراتيجية الأميركية.

ولم يفت الباحث، في سياق نقده المزدوج، أن يذكّر بأن العرب والمسلمين لا ينتجون اليوم وسائل الحضارة الإنسانية الحديثة، ولا علومها ولا فلسفتها. وعودتهم إلى معالم الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها هي مجرّد عودة إلى التّاريخ واسترجاع لذاكرة أو دراسة لمرحلة. وفي الحالتين، وبدلًا من انتظار تردِّي الحضارة الغربية والتبشير بذلك على غير طائل، لا تملك «الحضارة الإسلامية»، بما هي تراث، دينامية التصادم مع الحضارة الغربية الحديثة. إن الشعوب الإسلامية تبحث عن مشروع حضاري جديد، لا يمكن للإسلام إلّا أن يكون في قلبه، ولا يمكن للمعطيات الحضارية العالمية إلّا أن تكون مادة اقتباس وتوليف وهضم له (مرجع ٣).

ج ـ بدل الصّدام، الحديث بالأحرى عن نظام عالمي متأزم

ثمة قضية أخرى مهمّة لفتت انتباهنا في تحليلات د. وجيه كوثراني لخطاب صدام الحضارات، فحواها أنّه ليس صحيحًا أن ثقافة ما أو حضارة ما تحمل في داخلها عنفًا أو عدوانية كثقافة أو حضارة لجماعة من البشر، اللهم إلّا إذا تلبّست هذه الحضارة أو هذه الثقافة دولًا وإمبراطوريات وسياسات توسّعية، أو شكّلت في المقابل، إطار حماية وممانعة تجاه سيطرة، أو استتباع، أو اقتلاع، أو إفقار، أو تجويع أو اضطراب اجتماعي، كالحركات التي يشهدها عالم الجنوب. ومن الأنسب البحث عن أسباب وعوامل ما يسمّى حروب الحضارات في مناطق «الشمال»، في تفاقم الأزمة الاقتصادية والبطالة، والهجرة

المتصاعدة من مناطق الجنوب. وهذا واقع يجعل المشهد الأوروبي يعيد إنتاج ضروب من النزعات العرقية والأصولية، والأيديولوجيات القوميّة التي ترمي بمسؤولية الأزمة على «الآخر» المختلف ثقافة وعادات وأنماط حياة. وحاصل القول، إن عناصر الصدام التي يعدّدها هنتنغتون لبناء فرضيته ولا تندرج في نسق «الحضارات» ومفهومها، هي بالأحرى انعكاس لأزمة نظام عالمي يمر بمراحل حرجة.

هكذا أفضت بنا قراءة د. وجيه كوثراني المتميّزة لإشكالية «صدام الحضارات» إلى تكوين تصوُّر مغاير عن مفهوم الصدام أو النهايات، استفدنا منه أن خطابات الصدام تُعتبر قراءة سيئة للأحداث والتحوّلات التاريخية، وتستبعد الممكن وتقصي «مكر التّاريخ» وحيله، بالمعنى الذي تحدّث عنه الفيلسوف الألماني هيغل. إنها خطابات لا تعدو، من منظور دروس التّاريخ العالمي الغنية، أن تكون مقولات مشحونة برؤية ظاهرية ووصفية.

وفي آخر الأمر لا ينكر د. وجيه في مقاربته صعوبة الاختيار بين ثنائية قطعية: «حوار أم صراع»؛ إذ المسألة في نظره لا تتعلّق باختيار إرادي، يتقرَّر خلاله كيف يجري فعل الثقافات أو الحضارات، وكيف تتحدّد مجاريها بين الشعوب والأمم سلمًا أو حربًا. ومن ناحية أخرى، يشيد من جديد بأهمية الرؤية التاريخية من حيث حصرها مجال الاهتمام في تاريخ الأفكار، والتواريخ الثابتة المتواصلة، في حركة تغيّرها البطيء، أكثر من الاهتمام بتاريخ ما يُعتبر صدامات وحروبًا حضارية. كما يحثّ على ضرورة تخليص البحث في الإنسانيات من أهداف الدراسات الاستراتيجية الخادمة لنزعات الهيمنة، ويراهن على إحياء دور المثقف ومشروعه، ضمن قنوات سلمية تهدف إلى تغيير النفوس، لا تغيير العالم.

٤ ـ صدام الحضارات وحوارها في عالم يحكُمه صراع المصالح (محمد عابد الجابري)

أ ـ لا يمكن القول عن اهتمام المفكّر المغربي الراحل د. محمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠) بإشكالية «صدام، حوار الحضارات» إنّه يشكّل جزءًا رئيسيًا في مشروعه الفكري الكبير، ولا هو متواصل فيه بانتظام. هو بكلّ تأكيد اهتمام كوّنته أحداث التسعينيات وطلائع الألفية الثالثة، تولّد عنده في

الظرفية التاريخية نفسها التي تولّد فيها عند أغلب المفكرين العرب المعاصرين. بيد أن مساهمته في النقاش العربي النقدي المعاصر لهذه الإشكالية، رغم تواضعها من حيث الكم والاستمرارية، تتميَّز كيفيًا بجرأة سياسية في التحليل، وبخطاب لا يُخفي توجُّهه اليساري التقدمي، رغم حضور لافت للفكر الإسلامي التنويري فيه.

نقترح هنا لمحة تركيبية سريعة عن ثمار هذا الاهتمام، اعتمدنا فيها على جميع ما نعرفه من كتابات الجابري في الموضوع[١٧]. وسيشمل تناولنا لها العناصر التالية: نقد أطروحة صدام الحضارات؛ مناقشة قضية الحوار الحضاري؛ عناصر موقف أوّلي من أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

ب ـ صدام الحضارات، أو الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام

في البداية، يجمل بنا التذكير بأن انتقاد د. محمد عابد الجابري لأطروحة هنتنغتون بشأن «صدام الحضارات» انصبّ على الصيغة الأولى الواردة في مقال عام ١٩٩٣، لا على الكتاب الحامل العنوان نفسه، والصادر عام ١٩٩٥. والتبرير الذي يقدمه لذلك هو أن الكتاب المذكور لم يُضفْ جديدًا جوهريًا إلى ما احتواه المقال من أفكار، فضلًا عن كون الأطروحة المعروضة فيه تُفصح عن اتجاه في التفكير كان سائدًا في الفضاء الثقافي لتلك الفترة، ميزتُها أنها عبّرت عنه بصراحة وقوة. وهي لا تعدو، في نظره، أن تكون مجرد إعادة إنتاج مفصَّل لأفكار سبق أن عبّر عنها قبل ذلك بعامين الكاتب باري بوزان، أستاذ الدراسات الدّولية في جامعة وُرْويك البريطانية، في مقالة له نُشرت في مجلة **شؤون دولية** الأميركية بتاريخ ٣ تموز/ يوليو١٩٩١؛ عنوانها: «**السياسة الواقعية في العالم**

---

(١٧) محمد عابد الجابري: «صدام الحضارات وهم... أم قضية،» في: **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة الى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧). والدراسة في الأصل نص مداخلة قدّمها في ندوة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية (٥ - ٧ أيار/مايو ١٩٩٥)، وقد شارك فيها هنتنغتون نفسه؛ «حوار الحضارات.. أية مصداقية في عالم يحكمه صراع المصالح؟» **فكر ونقد**، العدد ٤٤ (كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠١)؛ «تطور وعي... بين الثقافي والسياسي وصراع الحضارة الغربية مع نتاجها،» **فكر ونقد**، العدد ٤٣ (تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠١)، و**الإسلام والغرب: الأنا والآخر**، الكتاب الأوّل، سلسلة فكر ونقد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩).

الجديد: أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين». لذلك، اكتفى الجابري بالرجوع إلى هذه الأخيرة باعتبارها الأصل[١٨].

تذهب نظرية بوزان إلى أن التصنيف الذي درج العالم عليه منذ الحرب العالمية الثانية، فقد معناه بعد انهيار الكتلة الشيوعية، وبالتالي لا بد من تصنيف آخر لفهم الوضع العالمي الجديد في التسعينيات. والتصنيف الذي يقترحه الكاتب ويبني عليه تحليله يقسم العالم كله إلى مركز وأطراف: المركز هو الغرب، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية، والأطراف هي ما شكّل سابقًا دول العالم الثالث. في هذا العالم الثالث المتبقي، مصدران يهددان أمن الغرب وهويته وحضارته، هما الهجرة وهوياته الحضارية المختلفة عن هوية الغرب. فإذا اجتمع خطر الهجرة وخطر تصادم الهويات الثّقافية أصبح من السهل وضع تصوّر لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف على الأقل، إنها: «الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام»، التي ستحل محل الحرب الباردة التي كانت مستعرة بين المعسكر الغربي والمعسكر الشيوعي.

وهكذا تصبح «السياسة الواقعية في العالم الجديد»، ويصبح النمط الجديد لـ«الأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين»، محكومين بهذه الحرب الجديدة[١٩]. ويرى الجابري في هذا النمط من التحليل انتقالًا بالصراع من ميدان الملموس والمعقول، أي ميدان الاقتصاد والمصالح والسعي نحو الهيمنة، إلى ميدان اللامعقول؛ ميدان الحتمية الجغرافية والحتمية التاريخية وخصوصيات الهويات الثّقافية. وينتهي الجابري إلى أن تلك هي ذاتها الفكرة التي يقرّرها هنتنغتون في مقالته «صدام الحضارات»، بأسلوب مستفز ينخرط به صاحبه هو نفسه في «الصدام».

ويستطرد الجابري في مقاربته، موضحًا أن أطروحة صدام الحضارات تنطوي فعلًا، من الناحية الاستراتيجية السياسية والعسكرية والثقافية، على قضية؛ فهي تتحدث عن المستقبل، وتُنذر بخطر المواجهة والحرب، وتدعو صراحة إلى أخذ الحيطة، والاستعداد للدفاع عن النموذج الحضاري الأميركي

---

(١٨) الجابري، قضايا في الفكر، ص ٨٧.

(١٩) الجابري، قضايا في الفكر، ص ٩١.

وعن مصالحه. وبما أن العرب والمسلمين على رأس المستهدفين في هذه الأطروحة، قرر الجابري الخوض في مناقشتها وتفنيدها.

وبعد صفحات عدة من التحليل الرامي إلى الكشف عن المغالطات وازدواجية المعايير، وما هو مسكوت عنه فيها، انتهى الجابري إلى إقرار أن «صراع الحضارات» هو مجرّد تعبير كاذب، يُقصَد به صرف النظر عن حقيقة الصّراع القادم والمقبل، لضمان هيمنة الغرب ومصالحه. وفي نهاية المطاف، أكّد أن الصّراع إذا تجدّد في المستقبل، وسيحدث ذلك بالتأكيد، فسيكون استمرارًا للصّراع القديم في شكله الجديد؛ سيكون صراعًا بين الأمم والشعوب المتطلّعة إلى الحرية والديمقراطية، مع القوى الإمبريالية المهيمنة عالميًا، سواء تحت غطاء الليبرالية أو أي غطاء آخر[٢٠].

ج ـ كي لا يبقى شعار حوار الحضارات مفهومًا ملتبسًا

رصد الجابري، عند تفكيره في ردود الفعل التي أثارتها مقولة «صدام، أو صراع الحضارات» في العالمين العربي والإسلامي، موقفين: **الأوّل** رفضه صراحة لأنه يساير مقولة الصّراع، ويسقط بالتالي في استراتيجية الخصم. والنتيجة هي تكريس فكرة حتمية «الصّراع بين الحضارات» ودوامه، ومن ثمة تزكية استراتيجية «الحرب الباردة ضد الإسلام» وتبريرها. الموقف **الثّاني** يطرح شعار «الحوار» بين الحضارات، أو الثقافات»، كبديل، وهو شعار نبيل ومعقول، يقدَّم في مواجهة شعار «الصّراع» الذي يرفضه «الجميع» اليوم، ظاهريًا على الأقل، مع أنّه كان في وقت من الأوقات نبيلًا ومعقولًا، عندما كان يُستعمل في عبارة «الصّراع الطبقي» أو «الصّراع مع الاستعمار». وتلك هي طبيعة الشعارات، تتقلّب بتقلّب الظروف وتَغيُّر المواقع والدوافع والأهداف.

في نظر الجابري، الحوار بين الحضارات أو الثقافات، إمّا أن يكون عفويًا تلقائيًا نتيجة الاحتكاك الطبيعي، فيكون عبارة عن تبادل التأثير، عن أخذ وعطاء، بفعل الصيرورة التاريخية، وهذا النوع من تلاقح الحضارات أو تداخلها لا يحتاج إلى دعوة، وإمّا أن يكون تنظيم حوار إرادي، مخطط له بين أهل هذه الحضارة وتلك، وفي هذه الحالة ليس الأمر بالبساطة التي يظهر عليها في بادئ

(٢٠) الجابري، قضايا في الفكر، ص ٩٧.

الأمر، ذلك لأن «أهل حضارة» ما ليسوا جميعًا على وفاق في ما بينهم، لا إزاء بعضهم البعض ولا إزاء الغير، بل هم مجموعات مختلفة يقوم بينها خلاف بصورة أو بأخرى.

إن شعار الحوار بين الحضارات أو الثقافات، يشوبه كثير من الغموض والالتباس، والمفترض أن تسمّى الأمور بأسمائها الحقيقية. وجوهر القضية المطروحة اليوم بالنسبة إلى علاقة الغرب بالعرب والمسلمين هو «المصالح»: مصالح الغرب، وفي مقدمتها النفط والموقع الاستراتيجي والسوق العربية... إلخ. إنّه من الطبيعي جدًا أن يشعر الغرب بأن أي تقدّم يحققه العرب والمسلمون سيكون على حسابه، لأن مصالحه في بلاد العرب والإسلام تقتضي ذلك، وهذا مفهوم وواضح. ولكن يجب أن يكون مفهومًا أيضًا أن العرب والمسلمين لا يستطيعون تحقيق التّقدم من دون التعامل مع الغرب، في الظّرف الرّاهن على الأقل.

سيبقى حوار الحضارات وحوار الثقافات مفهومًا ضبابيًا ملتبسًا إذا لم نربطه باستراتيجية توازن المصالح من جهة، ولم نرتفع به، من جهة أخرى، إلى المستوى الذي نقدم فيه تحليلات ومطارحات مضادّة أو موضحة في مستوى ما ينتجه الطرف الآخر. الغرب مصالح، ولا شيء غير المصالح. وكل حوار معه أو تفكير ضدّه لا ينطلق من هذه الحقيقة إنما هو انزلاق وسقوط في شباك الخطاب المغالط التمويهي السائد في الغرب، والهادف إلى صرف الأنظار عن «المصالح» وتوجيهها إلى الانشغال بما يخفيها ويقوم مقامها في تعبئة الرأي العام، مثل «الحضارة»، «الثقافة»، «الدين»، «الأصولية»... إلخ. بدلًا من مناقشة عبارة استسلامية غير محدَّدة ولا تحيل إلى شيء ملموس، مثل «حوار الحضارات» يجب أن يناضل من أجل توازن المصالح، في الاقتصاد والتجارة كما في اللغات والثقافات[٢١].

د ـ أفكار حول موقف أوّلي من أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١

خلافًا لأبرز المفكّرين العرب المذكورين في هذا الباب، لم يتحدّث الجابري كثيرًا عن أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر. والنّص الوحيد الذي تمكّنّا من الاطّلاع عليه

(٢١) الجابري، «حوار الحضارات».

هو عبارة عن تسجيل لحوار أجرته معه هيئة الإذاعة البريطانية، أذيع غداة تلك الأحداث مباشرة. وقد أعاد نشره في عام ٢٠٠٩، في كتاب الإسلام والغرب[٢٢].

في ضوء هذا النصّ، فإنّ ما حدث في ١١ أيلول/ سبتمبر ليس صراعًا بين حضارات، بل هو صراع الحضارة الغربية مع نتاجها؛ فالعالم الثالث الذي ينتمي إليه الكامنون وراء تلك الأحداث هو، في نهاية التحليل، نتاج للعالم الأوّل، بمعنى أن دول العالم الثالث خرجت كلها تقريبًا من جوف الاستعمار، أو ضد الاستعمار، أو كنهاية معينة للاستعمار. إن ظاهرة «الإرهاب» التي نشاهدها اليوم كظاهرة عالمية ليست عالمية إسلامية، بل هي عالمية بمعنى أنها تابعة لعالمية العولمة أو الإمبريالية. وبعبارة أعم إنها تابعة للتّاريخ العالمي للحضارة الغربية؛ هي نتيجة عملية ومباشرة لصراع الحضارة الغربية مع نتاجها، مع نفسها. فما حصل هو أنهم عمّقوا عدم العدل، الذي هو الظلم، فكان لا بد أن ينقلب هذا إلى ما انقلب إليه.

القضية إذًا ليست قضية دِين، إنها قضية وضعية تجعل الإنسان ينظر إلى العقيدة أو الدِّين من وجهة نظر خاصّة. فليست العقيدة هي التي تصنع الناس فتجعل من هذا «إرهابيًا» ومن ذاك مسالمًا، بل إن وضعية الإنسان هي التي تدفعه إلى اختيار نمط معيّن من الفهم للعقيدة وللتاريخ. وهذا ليس خاصًا بنا، هذا في العقائد كلها؛ الذين ضربوا نيويورك لم يضربوها بتقنية إسلامية، ولا بعلوم إسلامية، ولا حتى بعقلية إسلامية. لقد ضربوها بآخر ما أنتجه الغرب من تقنيات. التّاريخ هكذا: يذكّرنا دائما بأن العالم في صراع، فإذا أراد الغرب وأراد المسلمون التعايش، وهذا شيء أصبح يفرض نفسه، فيجب أن تُحل مشكلات الماضي، ولا يمكن أن يقوم استقرار أو تقدّم أو صراع إيجابي في العالم العربي ما دامت قضية فلسطين بلا حل.

٥ ـ نحو رؤية استراتيجية عربية إسلامية للحوار (نادية مصطفى)

أ ـ تُعَدُّ الباحثة المصرية د. نادية مصطفى من المساهِمات العربيات في النقاش العربي المعاصر بشأن إشكالية الصّراع والحوار بين الثقافات، بل هي من

---

(٢٢) الجابري، الإسلام والغرب.

الدؤوبات على متابعة حيثياته ومجرياته حتى اليوم. وقد أنجزت دراسات قيّمة كثيرة في هذا المجال، منها: «حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدّولية الراهنة» (٢٠٠٠)، و«حوار الحضارات.. إشكاليات الجدوى والفعالية (٢٠٠٦). وفي هذه الفقرة نقترح خلاصة رؤيتها للإشكالية المذكورة، مستأنسين أكثر بالدراسة الأخيرة، لكونها من ناحية، دراسة جامعة ومُركّزة، جرى فيها تدارك ما تم إغفاله في الأولى، ولكونها من ناحية أخرى القراءة النقدية التركيبية الأولى، في تقديرنا، لأبرز مواقف المفكّرين العرب المعاصرين، من الإشكالية المذكورة حتى عام ٢٠٠٦. هذا فضلًا عن كونها مُرفَقة في نهايتها بملامح مشروع رؤية إسلامية للمشكل المطروح، نفترض أنها تمثل تيارًا لا تخفي الباحثة مناصرتها له[٢٣].

تستهل د. نادية دراستها بتحديد سياق نشأة الاهتمام المعاصر، في الدائرة العربية والإسلامية، بالإشكالية المذكورة، وموضع الحوار بالمقارنة بالصراع، وصولًا إلى معرفة مَن يُحاور مَن، وكيف تكون آليات الحوار وقنواته. وهي في هذا الصدد تتفق مع من تناول هذا الموضوع قبلها، وهو أن إشكالية «حوار الحضارات» ولدت من رحم التصدّي لأطروحة صدام الحضارات لصاحبها هنتنغتون، في الدائرتين العربية والإسلامية، ومن تنامي الجدال حولها مع أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وما بعدها، في سياق جديد انتقل فيه الطرف الإسلامي من مجرّد كونه مصدر تهديد مُحتمل، كما كان يقال في التسعينيات، إلى موقف المتّهم مباشرة وعلانية.

في رأي الباحثة أن المرحلة التي ظهرت فيها أطروحة الصدام بين الحضارات، هي مرحلة جديدة من تطوّر النظام العالمي المعاصر، يخوض فيها الغرب المعركة في مواجهة الباقي، لاستكمال تنميط العالم، ليس اقتصاديًا فقط ـ على النمط الرأسمالي ـ أو سياسيًا فقط ـ على نمط الديمقراطية البرلمانية ـ

(٢٣) نادية محمود مصطفى، «حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدّولية الراهنة،» ورقة قدمت إلى: ندوة كيف ندخل سنة حوار الحضارات، دمشق، ٢٢-٢٣ تشرين الثّاني/نوفمبر ٢٠٠٠؛ السيد يسين [وآخ.]، خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات، تحرير نادية محمود مصطفى وعلا أبو زيد، سلسلة محاضرات حوار الحضارات؛ ٢ (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٤)؛ نادية محمود مصطفى، «حوار الحضارات.. إشكاليات الجدوى والفعالية،» موقع جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، نيسان/ أبريل ٢٠٠٦، <http://www.atida.org/makal.php?id=42>.

ولكن أيضًا في إطار منظومة القيم الثّقافية الحضارية الغربية بصفة عامة. وأطروحات هنتنغتون بشأن صدام الحضارات، التي واجهتها الباحثة بجميع ما تراكم من اعتراضات حتى ذلك الحين، تمثّل ذروة التفكير الغربي المتطرّف في حقيقة ما يسمّى خطر التهديد الإسلامي للغرب.

ب ـ عرضت د. نادية مُجمَل آراء المفكّرين العرب المعاصرين، حول جدوى الحوار بين الثقافات من عدمه، من دون الإشارة إلى أسماء معيّنة بالذات، مكتفية فقط بالحديث عن فئات وتيارات، ومفترضة معرفة مسبقة للقارئ بها. تطرَّقت في البداية، إلى فئة المشكّكين الذين يصفون الحوار بكونه مختلقًا وذا طابع مهرجاني، بدأ الاحتفاء به بصورة مفاجئة منذ التسعينيات، كردّ فعل على نظرية صراع الحضارات. هؤلاء، في نظرها، يشدّدون على استحالة أن يكون الحوار بين الحضارات مجديًا، في ظل غياب التكافؤ وتوازن القوى بين أطراف الحوار، ذلك لأن الغرب، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية، هو الذي يضع جدول أعمال الحوار ويُحدد قضاياه، التي غالبا ما تدور حول موضوعات معيّنة بالتخصيص: الحريات؛ الحقوق الفردية، وخاصّة حقوق المرأة؛ التعدّدية وضرورة احترامها؛ حرية الرأي والتعبير؛ عالمية حقوق الإنسان؛ التفسيرات الجامدة للشريعة الإسلامية. وفي رأي الباحثة أن هذه القضايا تصبّ كلها في هدف صوغ الشرق على الشاكلة التي يريدها الغرب.

بعد ذلك، انتقلت الباحثة إلى تحليل موقف الفريق المناصر لفكرة الحوار وجدواها. ومنطلق هذا الفريق هو أن العولمة حقيقة قائمة، وأن واقعها يفرض التعايش بدل الصّراع، وتلك حقيقة على الجميع أن يقبل بها. وثمة مسؤولية تقع على عاتق طرفي الحوار المأمول: على الغرب أن يغيّر منحى سياساته الخارجية، وأن يبادر إلى تغيير الصور النمطية السلبية التي يتداولها عن العرب والمسلمين. وفي المقابل، على الشرق أن يتخطّى دور المتلقّي السلبي، ويلتحق بموكب الحداثة. وعلى الجانبين معًا أن يبحثا عن أساليب جديدة غير تقليدية للحوار بين الحضارات.

وتذكُر الباحثة في مقاربتها فريقًا ثالثًا تقول إن أغلبيته ترى أن الصّراع أو الحوار هو من الأحوال الطبيعية للعلاقات بين الحضارات. والأمر كله لا يعدو على مدار التّاريخ أن يكون صراعًا على المصالح، يأخذ في كل مرحلة تاريخية

سمة محدّدة، اقتصادية أو ثقافية أو عسكرية. ولكن الثابت والمستمر، هو أنّه صراع ينجح فيه الأقوى في حين يخسر الضعيف، بغضّ النظر عمّن هو القوي ومن هو الضعيف في كل مرحلة تاريخية؛ وبغضّ النظر كذلك عن موضوع الصّراع وأدواته: عسكرية أو اقتصادية أو سياسية. وإن بدا اليوم جليًا أن الأبعاد الثّقافية أصبحت تتصدّر المشهد، مقارنةً بما كانت عليه من قبل.

كما أنها تُنبّه إلى أن الحدود بين الاتجاهات السالفة الذكر، التي تترك للقارئ التكهّن بمن يكون القائلون بها، قد لا تتطابق تمامًا مع الحدود بين المدارس الفكرية الكبرى في الفكر العربي المعاصر: الليبرالية، القوميّة، الإسلامية. إذا كانت المدرسة الليبرالية هي الأكثر دفاعًا عن حوار الحضارات، فهي لا تعترف بأن الأبعاد الثّقافية تفوق في تأثيرها الأبعاد الاستراتيجية والمصالح القوميّة، ولكنها ترى في الحوار أداة وعملية ضرورية لتحسين التفاهم العالمي على الساحة الثّقافية، كسبيل لتسهيل حل المشكلات والقضايا المصيرية المشتركة.

أمّا المدرسة القوميّة والمدرسة اليسارية، فلئن اجتمعتا مع الإسلامية في الاعتراف بالمصادر الصراعية في السياسات الغربية التي تحول دون إمكانية حوار حقيقي، فإنهما تختلفان طبعًا في شأن حجم تأثير الأبعاد الثّقافية الحضارية، مقارنةً بصراعات المصالح أو القوى أو الهياكل؛ فالقوميون واليساريون لا يرون الصّراع بسبب الاختلاف الثقافي والحضاري أساسيًا، ويرجعونه إلى المشاريع الاستعمارية والإمبريالية، والهيمنة الثّقافية والاستعلاء الغربي، في حين نرى الإسلاميين يعطون، في تفسيراتهم وتحليلاتهم، وزنًا كبيرًا للبُعد الثقافي، بما فيه الديني.

ج ـ وعلى هامش هذا العرض النقدي الغني والمفيد، كشفت د. نادية مصطفى في خاتمته عن بعض ملامح رؤيتها الخاصة لـ«حوار الحضارات». نستشف ممّا كتبت في هذا الصدد فكرة محورية، مفادها أن صعود مفهوم حوار الحضارات أو صراعها، يتحدد وضعه في السياق العام للدراسات الدّولية الغربية المعاصرة، ومن خلال توظيفه في الاستراتيجيات الكلّية، أي باعتباره أداة من أدوات إدارة السياسات الدّولية الراهنة، أكان انطلاقًا من الدائرة الغربية أم استجابة من الدائرة العربية.

وفي صدد إمكانات وجود تيار فكري عربي رئيس بخصوص حوار الحضارات في المرحلة الراهنة المتأزمة من التّاريخين العربي والإسلامي، فإنّ الرؤية الاستراتيجية المطلوبة عربيًا وإسلاميًا تتلخّص، في نظر د. نادية، في أن ليس هناك حوار ثقافي حقيقي بين غير أكفاء من الناحية المادية، كما أن الحوار في ذاته ليس وحده السبيل إلى حل مشكلات العالمين العربي والإسلامي مع الآخر، أو لديه. ومع ذلك، فانطلاقًا من وسطية الإسلام، وانطلاقًا من مفهوم «**التعارف الحضاري**» الذي تفضّله الباحثة على مفهوم «حوار الحضارات»، يمكن تقديم ملامح رؤية إسلامية للحوار، لها نماذجها في النص القرآني، وفي السنّة النبوية، وفي الممارسات الإسلامية عبر التّاريخ، وهو آلية تحقيق التعارف الحضاري، الذي تفترضه سنّتا التعدد والتنوع.

إلّا أن قبول فكرة الحوار في عالم اليوم، كنمط من أنماط التفاعل الحضاري، يجب ألّا يعني موقفًا اعتذاريًا دفاعيًا في مواجهة اتهامات الغرب، أو في مواجهة سياساتهم الصراعية، حفاظًا على البقاء أو درءًا للأخطار، واستعاضة عن الضعف المادي. ولكن يجب أن يكون الحوار منطلقًا من ذاتية ثوابت الأمّة، ومن قضاياها، وتعبيرًا عن مجرد آلية بين آليات أخرى، وليس غاية. هكذا نفهم أن الرؤية الإسلامية، من منظور د. نادية، لا تنطلق من لغة «صراع» ولكن من لغة «تعارف». ولا تسعى نحو «تنميط» ولكن تقوم على سنّة التنوّع، وإذا كانت الرسالة الإسلامية دعوة للعالمين: لا إكراه ولا إجبار فيها، فإنها أيضًا ليست اعتذارية، تبريرية، دفاعية؛ هي في نهاية المطاف تحسيس بالحاجة إلى خطاب ينطلق من الذات الإسلامية وخصائصها، وبمبادرة تجاه الآخر، وذلك حتّى يتحقّق التوازن في الرؤية الذي هو أساس الفاعلية.

الفصل الخامس

في الهوية والعولمة الثّقافية

«مع بزوغ عهد ربيع الثورات العربية، بمقدورنا القول إن ثمة رؤية جديدة إلى العالم، تنبثق وتتشكّل في آفاقه، وهي الآن تشقّ طريقها لخلق واقع سياسي جديد في المنطقة العربية، وصياغة معالم هوية عربية لن يبقى فيها اسم العرب مُقترنًا لدى دول الغرب، فقط بإنتاج النفط، وبالتطرُّف، وبالهجرة السرية؛ ربما سيقدر له أن يرتبط من الآن فصاعدًا، ولأوَّل مرة، بقيمة نوعية جديدة هي ثورة الحريَّة والكرامة».

في البداية، نودُّ استرعاء الانتباه إلى أن ما سنتناوله في هذا الفصل ليس الإحاطة المستفيضة بتاريخ نشأة ظاهرة العولمة وتطوّرها وملابسات هذا التّاريخ. كما أنّه ليس الحديث المُسهَب عن آليات هذه الظاهرة ومظاهرها الحالية على مستوى الاقتصاد والتجارة؛ ففي هذا المجال تتوافر دراسات أجنبية وعربية كثيرة تغنينا عن ذلك. إن ما يعنينا في المقام الأوّل، بعد تعريف موجز ببعض السّمات البارزة لهذه الظّاهرة التاريخية الجديدة، هو المساهمة في تحليل تجلِيّاتها الثّقافية وانعكاساتها الواقعية والافتراضية، على الثقافة وعلى الخصوصيات والهويات الثّقافية، بالنسبة إلى البلدان السائرة في طريق النمو عامة، وبالنسبة إلى الأقطار العربية والإسلامية منها على وجه الخصوص. ولا نظن أننا في حاجة إلى تسويغ هذا الاختيار؛ إذ يكفي إلقاء نظرة سريعة على كتابات جلّ مثقفينا ومفكّرينا العرب، الذين اهتموا بهذه الإشكالية، للوقوف بالملموس على أن التجلّيات الثّقافية للعولمة هي التي حَظِيت عندهم بنصيب أوفر من الاهتمام[1].

---

(١) مفيد الإشارة هنا إلى وجود أبحاث ودراسات عربية مهمّة حول ظاهرة «العولمة» وتداعياتها المتعدّدة الأبعاد؛ ومختلف مواقف المفكّرين العرب تجاهها، نذكر منها على وجه الخصوص تلك التي تناولت الإشكالية المحدَّدة التي نهتم بها، إمّا جزئيّا وإمّا في القسم الكبير منها: العولمة والهوية: موضوع الدورة الاولى لسنة ١٩٩٧، الرباط ٢٧/ ٢٩ ذو الحجة ١٤١٧هـ ٥/ ٧ مايو ١٩٩٧م، سلسلة الدورات (أكاديمية المملكة المغربية)؛ الدورة الأولى لسنة ١٩٩٧ (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧)؛ السيد يسين [وآخ.]، العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة أمين الخولي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)؛ برهان غليون وسمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)؛ علي أومليل، مواقف الفكر العربي من التغيرات الدّولية: الديمقراطية والعولمة (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٩٨)؛ السيد يسين، العولمة والطريق الثالث، مختارات ميريت (القاهرة: دار ميريت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩)؛ صادق جلال العظم وحسن حنفي، ما العولمة؟ حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠).

أوّلًا: في إشكاليّة الهويّة

١ ـ يدلّ مفهوم الهوية، في استعمالاته الأكثر رواجًا، على مجموعة خصائص يُفترَض أنها أَساسِية ومستمرة عند فرد من الأفراد، رغم التغيُّرات التي يمكن أن تطرأ عليه. وعادة ما يُنظَر إلى تلك الخصائص على أنها هي التي تجعله يظل هُو هُوَ، متماثلًا دائمًا مع ذاته، بحيث يمكن التعرُّف عليه من خلالها وتمييزه من غيره. وفي سياق آخر لصيق بهذا، ويَهُمُّ حقل الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، يُحيل مفهوم «الهوية الثّقافية» إلى مجموع المقوِّمات والعناصر الثّقافية، التي تسمح بالتعرُّف على الانتماء الثقافي لشخص ما، أو لمجموعة بشرية معيَّنة. كما يمكن أن يُحيل عمومًا إلى الوعي، الضمني أو الصريح، بالانتماء إلى جماعة بشرية معيَّنة تعيش في فضاء جغرافي محدَّد، ولها تراث ثقافي متميِّز، يشمل تاريخًا مشتركًا، ولغة، وعادات وتقاليد، وتطلُّعات مستقبلية.

باختصار، يمكن القول إن الهوية الثّقافية هي صورة مثالية تكوِّنها جماعة بشرية معيّنة عن نفسها، مقارنةً بجماعات أخرى. وهذه الصورة هي السبيل إلى تعريف الذات من خلال تأكيد ما يميِّزها من ذوات أخرى. إن الشعور بالانتماء إلى هوية ثـقافية معيَّنة، هو حاجة نفسية واجتماعية ضرورية لا غنى عنها بالنسبة إلى أي إنسان يعيش في هذا العالم؛ فهذا الانتماء هو الوسيلة الطبيعية لنمو الذات وإثباتها وتفتُّحها. إذ إن مثل الكائن البشري مثل شجرة، ليس في استطاعته أن ينمو ويعيش حياة عادية إذا لم تكن له جذور ثـقافية عميقة وأصيلة يتغذّى منها. وقد سبق أن أفضنا في بسط هذا المعنى، في الفقرة الرابعة من الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

ثمة ظاهرة في الفكر المعاصر، الغربي منه والعربي، باتت تجذب الانتباه بقوّة، وهي الظاهرة المتمثّلة في كون الاهتمام بإشكالية الهوية الثّقافية يتعاظم باستمرار. والظاهر أن مشاعر الارتباط العاطفي المثالي بالأرض، وبالذاكرة الجماعية وبالتاريخ، والحنين إلى الماضي وإلى الأوطان عمومًا، إضافة إلى التأثيرات التي تحْدثها أيديولوجيات التحرُّر الوطني، في مراحل مقاومة الاستعمار والاحتلال والهيمنة؛ إن تضافر هذه العناصر كلها، قد ساهم بقدر وافر في تكوين المضمون الحديث لمفهوم الهوية الثّقافية، بل وفي شحذه وشحنه بحمولة وجدانية قوية لم تكن مقترنة به من قبل.

والحق أن مفهوم الهوية الثّقافية عرف انبعاثًا جديدًا، خلال النصف الثّاني من القرن العشرين، وبصفة خاصّة خلال فترات انتشار حركات التحرُّر الوطني في العالم، وبداية الانهيار التدريجي للاستعمار في شكله القديم، وكذلك مع سقوط الأنظمة الشمولية في مرحلة لاحقة. فضلًا عن ذلك، كان للتحوُّلات الدلالية التي طرأت على مفهوم الثقافة، في اتجاه ربطه بإشكالية الديمقرطية والتعدّدية الثّقافية وحقوق الإنسان، تأثيرها الواضح في هذا الانبعاث. وقد ترتَّب عن ذلك اغتناء دلالة هذا المفهوم، وظهور حركات كثيرة لإحياء الثقافات الوطنية، مستلهمة من مضامينه المستحدثة ما يمكن أن يُضفي طابع المشروعية على نضالاتها السياسية والاجتماعية.

هكذا، وبفضل ما أضحى المفهوم يكتسيه من جاذبية وحمولة عاطفية وطنية، أصبحت شعوب كثيرة من العالم الثالث فخورة بهوياتها الثّقافية، ومعتزة بالانتساب إلى ثقافات أخرى غير ثقافة الغرب المهيمِنة. كما أنها ما عادت تعاني مُرَكَّبات النقص التي تفاقمت عندها خلال فترة الاستعمار، بل وعلى العكس من ذلك، أصبحت جريئة في المناداة بحقها في أن تُحترَم وأن يعاملها الآخرون بالصورة التي هي عليها. وفي هذه الأجواء الممزوجة بالمشاعر الوطنية المتأججة، لا نستغرب أن يقفز مطلب حماية القِيَم، المنظور إليها على أنها تشكِّل نسيج الهويات الثّقافية، ليحتل مكانًا بارزًا ضمن قائمة الأهداف والأولويات الكبرى للدول الحديثة.

في تقديرنا، إن الإحساس بالهوية الثّقافية والوعي بها لا يُصطنع أو لا يُصنع صنعًا، وإنما هو دائمًا كالمكبوت في حالة الكُمون، يستيقظ ويشتدّ بصفة خاصّة في ظروف التحوُّلات والانتقالات الحاسمة التي تمر بها المجتمعات والشعوب والأمم، وخاصّة تلك التي تتسم في غالب الأحيان بطابع مأسوي. ذلك لأن التشبُّث بالهوية الثّقافية باعتبارها صورة مثالية مريحة ومطمْئِنة عن الذات، هو بمنزلة الملاذ الآمن في فترة الظروف الصعبة التي تتخللها الأزمات الحادة والنكبات الكبرى، وأحيانًا الهزائم والتصدعات الاجتماعية. ولكن هذا التشبّث إذا ما بلغ حَدَّ المغالاة والتطَرُّف، فإنه سرعان ما يتحوَّل إلى نزعة خصوصية ضيقة الأفق، تصبح في بعض الحالات القصوى أشبه ما تكون بنزعة عصبية عِرْقية، تنزع إلى تضخيم القِيَم الخاصة بالمجتمع الذي تظهر فيه، وتحويلها إلى

قيم عالمِية مطلقة. وقد أفاضت في الحديث عن هذه الظاهرة دراسات مهمّة أنجزها المفكّر الفرنسي تودروف، المعروف باهتمامه بإشكالية الهويات الثّقافية والعلاقة بالآخر[٢].

وربما كان هذا الضرب المتطرّف من النظرة إلى الذات، والتشبّث بما يُعتبر هوية ثقافية، من بين العوامل التي شجّعت على إطلاق أطروحة «صدام الحضارات وصراع الثقافات»، أو ما هو من نظائرها وإسقاطاتها. وقد اهتممنا بهذه المسألة في فصل سابق، حيث قلنا إنها أصبحت إحدى الذرائع الجديدة لتبرير التطرُّف والعنف، وتأجيج نار الكراهية بين الشعوب وثقافاتها، وفي نهاية المطاف لتبرير العدوان والحروب والاستبداد على المستوى العالمي.

٢ ـ إن الخوف من الاستلاب الثقافي، الذي يمكن تشخيص أهم أعراضه في الشعور بالضياع وبالفقدان التدريجي للهوية الثّقافية، وفي التبعية لثقافة الآخر المهيمنة، إن ذلك الخوف يكاد يكون عامًا وطبيعيًا عند سائر الأفراد والجماعات البشرية. وفي هذا السياق بمقدورنا أن نلاحظ على سبيل المثال، أن الحماسة التي تبديها المجتمعات المنتمية إلى الثقافة العربية الإسلامية أحيانًا، لخوض معركة التحديث والتنمية والإصلاح والسعي إلى توطين الفكر الديمقراطي في الثقافة وفي المؤسسات، غالبًا ما يقترن عندها بتولُّد مشاعر الخوف من ضياع الهوية، كثمن يتوجب بذله في مقابل هذا التحديث ذاته. هذا بالإضافة إلى مشاعر التهيُّب من الدخول في صراع آخر موازٍ ضد مظاهر الهيمنة الثّقافية الأجنبية، في أشكالها الأكثر استحواذًا واكتساحًا. وليس في الأمر ما يُدهش حقًا؛ إذ يمكن اعتبار ذلك بمنزلة رَدٍّ فعل عادي وطبيعي لدى سائر الشعوب.

غير أن اللافت للانتباه هو بالأحرى، أن نرى اليوم دولًا متقدِّمة من أوروبا الغربية، لها في الثقافة ماض عريق، وهي لا تتردَّد في التعبير علانية عن قلقها من اتساع رقعة هيمنة ثقافة العولمة في طبعتها الأميركية؛ ومن التهديد الذي أصبح هذا الاكتساح يشكّله على ثقافاتها الوطنية، مع العلم أن

---

(٢) تزيتان تودروف (١٩٣٩-)، باحث فرنسي من أصل بلغاري، يهتم في أبحاثه المنشورة في الأعوام الأخيرة بتاريخ إشكالية العلاقة بالآخر: Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 1989).

الثـقـافة المتخوَّف منها والباعثة على القلق في هذه الحالة بالذات، قد وُلِدت من رحِم الثـقـافة الغربية الأوروبية الحديثة نفسها، وهي اليوم تنمو وتتطوّر في أحضانها لتصبح امتدادًا طبيعيًا لها، يُصَدَّر إلى العالم أجمع، إمّا عن طريق التدخُّل العنيف في ثقافة وشؤون الآخرين وشؤونهم، وإمّا عن طريق المُثاقفة المفروضة، والإيحاء والتأثير المباشر، الذي تُحْدِثه الإمكانات الهائلة التي تتوافر عليها في مجالات تكنولوجيا المعلومات والإعلام والاتصال الحديثة. إذا كان الأمر على هذه الحال في دول غربية متقدّمة وعريقة الثقافة، لها مكانتها المرموقة في العالم المعاصر، فكيف لا نكون نحن أولى منها بالقلق على ثقافتنا؟

نجزم أننا أولى بذلك حقًّا، ولعوامل يمكن إجمالها على الأقل في ثلاثة:

العامل الأوّل هو وجود اختلافات واقعية وخلافات تاريخية بين المقوّمات والتصوّرات الكبرى لثقافتنا العربية الإسلامية من جهة، وهذه الثـقـافة الغربية الظافرة، السائرة الآن في طريق إحكام قبضتها وهيمنتها على العالم أجمع، من جهة أخرى. **والعامل الثّاني** هو وجود تعارض قائم فعلًا بين طموحاتنا إلى استكمال تحررنا وتدعيم استقلالنا عن طريق تحقيق مشاريع التحديث والتنمية، والخطط الاستراتيجية الجديدة البعيدة المدى، للدول المهيمِنة على عالم اليوم. **والعامل الثالث** هو أن العرب والمسلمين بالذات، يتصدَّرون اليوم قائمة المستهدَفِيـن، سواء من قبل الدعاوى التحريضية التي يروِّج لها منظّرو الثـقـافة الغربية المتحمسون لنظرية صراع الثقافات، أو من خلال صنوف الإهانات والإساءات والظلم والعدوان التي تطاولهم في حلّهم وترحالهم، إلى حد يبدو فيه أن ذلك غير آيل إلى الاختفاء في المدى المنظور.

وللحق نقول، إنّه بالرغم من الانعكاسات الخطِرة التي تُحْدثها تلك العوامل في واقعنا العربي، وبالرغم من تأزُّم المشكلات وتراكم المعوقات في هذا الواقع، لا يخامرنا شك في أن التشبّث بالهوية الثقافيـة العربية الإسلامية، أصبح في مجتمعاتنا ظاهرة العصر التي لم يَعُد في الإمكان تجاهلها ولا غضّ الطرْف عنها، وأن هذه الظاهرة تزداد قوة وربما نضجًا أيضًا. ويُقوِّي عندنا هذا الانطباع ما نلاحظه من كون المواطنين العاديين في الأقطار المنتمية إلى الثقافة العربية الإسلامية، رغم ما قد يعانونه في حياتهم من بؤس وشظف العيش، ومن

حرمان من الحقوق والحريات الأَساسِية في معظم الأحيان، ومن خيبات الأمل المتراكمة لديهم نتيجة تهافت محاولات الإصلاح التي غدت جوفاء وطنّانة، ونتيجة الحِصار المضروب على ثقافتهم؛ رغم ذلك كله فإنّ الأمر لم ينته بهم بَعْدُ إلى الكُفر بهويتهم والارتماء في أحضان اليأس. ولنا في شعارات ثورات الربيع العربي خير دليل على ذلك.

٣ ـ بيد أننا عندما نضُمّ صوتنا إلى أصوات المنادين بضرورة الدفاع عن الهوية الثقافِية العربية الإسلامية، وفي هذه الظروف العصيبة بالذات التي تمر بها مجتمعاتنا، لا نُخفِي كوننا نتبنّى تصوُّرًا متميّـزًا لمفهوم الهوية الثقافِية، يشاركنا فيه آخرون بالتأكيد، ونحرص هنا كثيرًا على تجلية بعض عناصره. وليس بغائب عنّا تمامًا أن الخطاب بشأن هذه الهوية في فكرنا العربي الحديث والمعاصر قد ارتبط في غالب الأحيان بالماضي أكثر ممّا ارتبط بالمستقبل، بسبب اعتقاد مُتكوِّن عندنا بأننا ورثنا من الماضي وعن السلف تراثًا قيميًا غنيًا متجانسًا ومؤتلفًا وقادرًا على أن يوقّع بختمه شخصيتنا وذاتنا مرة واحدة وإلى الأبد؛ تراثًا يُقال عنه إنّه يشتمل على قيم متحرِّرة من قيود المكان والزمان، ومسقِطَة من حساباتها التغيّرات التي لا تفتأ تطرأ على العالم باستمرار[٣].

لا نخفي تمرُّدنا على هذا التصوُّر الجامد، ونصرُّ كثيرًا على التحرر والخروج من بوتقته. وقناعتنا في نهاية المطاف هي أن الهوية الثّقافية لشعب من الشعوب، إذا كانت تُورَث في جزء من نَوَاتها ويجري تناقلها عبر الأجيال والعصور، فإنها في جزء مهمٍّ منها مشروع مستقبلي، متفتح دائمًا على القابلية للتجدُّد، وإعادة التشكّل واكتساب سمات جديدة، وذلك اعتمادًا على إمكانات واقعية، توفِّرها معطيات المرحلة المعاصرة للتطوُّر البشري في مختلف مجالاته. وستأخذ نظرتنا إلى الهوية الثّقافية أبعادًا مهمّة يوم يستطيع الفكر العربي الإسلامي المعاصر أن يرسُم معالم تصوُّر حديث وإيجابي عن الإنسان العربي وعن حقوقه وتطلعاته، كمشروع طموح ذي مصداقية، ويتوجب النضال من أجل تحقيقه في عالم اليوم.

---

(٣) حول هذا الموضوع، انظر: عبدالرزاق الدواي: «عناصر رؤية للفكر الفلسفي العربي في المستقبل،» في: حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة (الدار البيضاء: دار المدارس، ٢٠٠٤)، الفصل الثّاني، ص٢٩ – ٤٢.

نحن نفهم من الهوية الثّقافية قبل كل شيء، الشعور بالاعتزاز القويّ بالانتماء إلى الأرض والتاريخ المشترك، وإلى الوطن الذي يحمي الكرامة ويُوفِّر الإحساس بالأمن والأمان، ويضمن حقّ التمتع بالعدالة الاجتماعية، وبجميع الحقوق المتعارَف عليها عالميّا، ويتيح إمكان الاستفادة من المكتسبات الإنسانية المتاحة في عالم اليوم، في ظل الانفتاح على الثقافات المغايرة. فضلًا عن ذلك، نحن نرى أن رفع شعار الحفاظ على الهوية الثّقافية بالتقوقع وغلق الأبواب والنوافذ خوفًا عليها، قد يكون من أنجع السبل لكي تُصاب بالجمود والعقم. نحن في توجُّهنا نرفض الانسياق مع المواقف التي تصنِّف مكتسبات مثل قيم التنوير والحداثة، والديمقراطية وحقوق الإنسان، ضمن مظاهر الرضا بالهيمنة الثّقافية وتسويغ الاستلاب الثقافي.

في تقديرنا، إن المواطن العربي الذي يعيش في عالم الألفية الثالثة، تفكيرًا ووعيًا وسلوكًا، ويجتهد من أجل فهمه واستيعاب معطياته بقدر الإمكان، لا يمكنه إلّا أن يستثني من دائرة الاستلاب والهيمنة الثّقافية كلَّ إقبال واعٍ من طرف مجتمعاتنا وأقطارنا على الاستفادة من المكتسبات الإيجابية للثقافة الإنسانية العالمية، طلبًا للتقدّم. ذلك لأن الأمم والشعوب تكون، فيما هي تخوض معارك التطوُّر والتحديث والتنمية، في أمس الحاجة إلى استعارة إيجابيات ومكاسب الثقافة العالمية المغايرة لها وتمثُّلِها، حتى لو كانت تجتاز أحلك فترات الأزمات، بل ما أحوجها إلى ذلك في تلك الفترات بالذّات.

لن نملَّ التذكير بأنّ من طبيعة مسيرة التّاريخ البشري أنها لا تتوقّف، ومن خصائص الواقع المادي والاجتماعي والثقافي للمجتمعات البشرية أنّه في حالة صيرورة وتغيُّر مستمرين، حتى لو بدا لنا ساكنًا أو بطيء الحركة. من هذا المنظور الواقعي والتاريخي نراهن على أن الهوية الثّقافية للشعوب ليست معطى ثابتًا، ولا مقولة مطْلقة خارج المكان والزمان، بل هي إنجاز وعملية تشييد وبناء مستمرة، خصوصًا في حالة مجتمعات لا تزال في طريق النمو، ولا تزال تعاني الهيمنةَ الغربية الكاسحة في جميع المجالات. والحقّ أن الحالة السوية والطبيعية لأي ثقافة، ولأي هوية ثقافية هي أن تظلَّ قادرة على الحياة وعلى الانفتاح والتطوُّر والتفاعل والاغتناء والعطاء. ولأن الهوية هي الثقافة كما عبّرنا عن ذلك من قبل، فإنّ الثقافة أسلوب متميّز في الحساسية والتفكير

والسلوك والتعبير، بقدر ما هي أيضًا تفاعل وتبادل مع ثقافات أخرى، ومُثاقفة واعية إيجابية ومتكافئة.

ليس ثمة أي تبرير معقول، والحال هذه، لأن يشذَّ تصوّرنا للهوية الثّقافية العربية الإسلامية عن هذه السُنَن، ويظل وحده بمعزل عن هذه الجدلية التاريخية، محرومًا من فرص الاغتناء والاستفادة ممّا هو مُتاح للبشرية في عالم اليوم، من ثمار المعرفة والعلم والتكنولوجيا، والفكر والآداب والفنون والحقوق. نقول هذا ونحن مدركون، على الأقل بالقدر الذي يسمح لنا، تمييز أن الإشكال الحقيقي الذي بات مطروحًا بالنسبة إلينا في هذه الظرفية التاريخية بالذات ليس مسألة حسم الاختيار واتخاذ القرار الإرادي بضرورة الاستفادة من المكتسبات الإنسانية المتاحة عالميًا في عصرنا أم لا، كما أنّه لا يؤول في نهاية المطاف إلى مسألة انتظار استصدار فتاوى إيجابية تسمح بذلك وتحثّ عليه. بل إنّه أمسى بالأحرى يتعيَّن في وعينا الحاد بوجود حواجز كثيرة أمامنا، منها ما هو داخلي سبق أن تحدثنا عنه باقتضاب، ومنها ما هو خارجي أثرنا بعض جوانبه، ونواصل الآن الحديث فيه من خلال مقاربة إشكالية الهوية الثّقافية في علاقتها بالعولمة الثّقافية.

ثانيًا: في إشكالية العولمة الثّقافية

١ ـ مصطلح «عولمة» كما لا يخفى حديث العهد في اللغة العربية، وهو متداوَل منذ ما يقرب من عقدين. إنّه ترجمة للكلمة الفرنسية Mondialisation، التي تقابل بدورها الكلمة الإنكليزية Globalization، المنتشرة بصفة خاصّة في الدول الناطقة باللغة الإنكليزية، وتلك المتأثرة بثقافتها وبأنظمتها التعليمية.

ظهر المصطلح أوّل مرة في ميادين الاقتصاد، للدلالة على ظاهرة اتساع مجالات الإنتاج والتجارة والمبادلات، لتشمل الأسواق العالمية بأجمعها. والمضامين المُراد إيصالها اليوم من خلاله نوجزها في ما يلي: ضرورة الإلغاء التدريجي للحواجز في الميادين السابقة الذكر، وتوفير حرية الانتقال فيها، والتقليص النسبي من أهمية الحدود الرسمية القائمة بين الدول، ومن أدوار هذه الأخيرة؛ وفي نهاية المطاف الإلغاء التدريجي للقيود الجمركية، وبالتالي السّماح بتدفّق السلع والمنتوجات، وبتجوالها الحر داخل فضاء سوق عالمية

تتسع باستمرار، في اتجاه أن تحتوي بلدانًا ودولًا ومجتمعات كوكبنا برمّته. والمفروض أن يواكب هذه السيرورة تركيز النشاط الاقتصادي والتجاري على الصعيد العالمي، في يد حفنة من الشركات المتعدّدة الجنسية.

والظاهر أن المعنى القوي للمصطلح نفسه يُحيل إلى فكرة وجود إرادة وتصميم من لدن صنّاع الظاهرة والفاعلين فيها، على ألّا يتركوا للمستهلِكين والمفعول بهم فيها، سوى فرصة وحيدة هي قبول الصنيع جملة وتفصيلًا، ولا يهم كثيرًا إن جاء ذلك عن رضا أو عن إكراه. إن النظر المتمعِّن في هذه العناصر متضافرة يدفع إلى التفكير في كون ظاهرة «العولمة» هي سمة بارزة تتميَّز بها المرحلة المعاصرة من تَطوُّر النظام الرأسمالي على الصّعيد العالمي. ونلاحظ اليوم أن مفهوم «عولمة» قد اتسع وامتد اليوم ليشمل مجالات السياسة والفكر والثقافة أيضًا، بمعنى أن هذه الظاهرة أصبحت قادرة على تخطّي الحدود الجغرافية والثقافية الوطنية والقومية للدول، مستبدلة إيَّاها بحدود أخرى غير مرئية، ترسمها شبكات الهيمنة الإعلامية الغربية على الاقتصاد والثقافة والأذواق.

بين الباحثين المهتمين والمتتبّعين لظاهرة «العولمة»، ما يكاد يشكّل إجماعًا على أنها تفرز حاليًا نموذجًا ثقافيًا متميِّزًا ينتشر في جميع أنحاء العالم، ويخترق الفضاءات الثّقافية للمجتمعات، ويستعمِر العقول تدريجيًا، ويساهم في إضعاف سلطة الدول على التحكّم في ما يقدِّم لشعوبها من سلع ومنتوجات وأفكار. الفضل في ذلك يعزى إلى التوظيف المكثّف للإعلام المتقدِّم ووسائل الاتصال والتواصل الحديثة، التي تتعاظم قدرتها وكفاءاتها باستمرار على تحطيم الحواجز القائمة على خطوط المواجهات الثّقافية والعقائدية والسياسية. ولعل الخاصيّة العامة التي تميّز هذا النموذج الثقافي أكثر من غيرها، هي كونه لا يعتمد كثيرًا على الكتابة والمكتوب، وإذا حصل فغالبًا ما يكون ذلك نادرًا وثانويًا. إن الأدوات الوظيفية الفعلية والفاعلة للعولمة الثّقافية تكاد تنحصر جميعها في مجال الاتصال السمعي البصري: أي في مجال الاستعمال الكثيف للصوت والصورة والعلامات والرموز والإيحاءات.

إن واقع العولمة على المستوى الثقافي يتعيَّن قبل كل شيء، في الكفاءة والسرعة الهائلتين في مجال المعلومات والإعلام والاتصالات والتواصل وانتقال المعلومات والصّور. وهما يتحقّقان بفضل استخدام عدد ضخم من

الأقمار الاصطناعية المتطوِّرَة، ومحرِّكات الإنترنت القوية وشبكاته، ومحطّات فضائية إذاعية وتلفزيونية واسعة الانتشار، تبثّ على مدار اليوم، إلى ساكِنة العالم أجمع صور «الحداثة الجديدة»، ومشاهد التقدّم والرفاهية والازدهار الاقتصادي، التي يبدو أن الدول المنضوية تحت لواء الحضارة الغربية الظافرة تنعم فيها. كما يتجلى ذلك أيضًا في باقات كثيرة من صور الإشهار الجذابة، المبثوثة عبر شاشات مئات الملايين من أجهزة التلفزيون وشبكات الإنترنت، إلى حدٍّ أنها غدت تخترق جميع الحدود المعروفة، وتقتحِم كل بيت على وجه الأرض، وتترك تأثيراتها في الكبير والصغير. وقد أمسى واضحًا للعيان اليوم التعاظم المستمر لكفاءة هذه التكنولوجيا، وقدرتها على تحطيم الحواجز القائمة على خطوط المواجهات الثّقافية والعقائدية والسياسية.

والحقّ أن منجزات الثورة التكنولوجية الكبرى، في مجالات الاتصال السمعي ـ البصري، أصبحت عاملًا فعالًا في تسريع عملية انتشار ثقافة العولمة وتوسيعها، بل وفي صناعة مكوِّناتها أيضًا. ونرجِّح أن تاريخ البشرية كلّه لم يشهد قط حدثًا من هذا القبيل والحجم: مكوِّنات ومظاهر وأساليب الثقافة الغربية في طبعتها المعاصرة، وهي تنتشر في جميع أنحاء المعمور، فارضةً نفسها على سائر الثقافات البشرية الأخرى، بصفتها النموذج العالمي الأمثل، والأكثر رقيًّا وتقدّمًا؛ وهي تساهم في خلق الإنسان «العالمي» ذي البعد الواحد، في صورة تتجاوز ربما ما تنبّأ به الفيلسوف الألماني هربرت ماركوز في الستينيات من القرن الماضي.

وقد ترتَّب عن هذا الانتشار تغيير كثير من قيم كثير من المجتمعات والشعوب وأخلاقياتها وتقاليدها وعاداتها؛ وفي نهاية المطاف نشأت ظاهرة اجتماعية جديدة تتمثّل في النزوع المتزايد إلى التجانس والتنميط الثقافي على مستوى العالم بأسره، بمعنى أن أسلوبًا معيَّنًا في الحياة والسلوك والتفكير والاستهلاك واللباس، وفي الرغبات والأذواق وتكوين الاتجاهات الفنية والقِيَم الأخلاقية، يتجه الآن إلى أن يصبح معمَّمًا ويفرض نفسه في جميع مجتمعات عالمنا اليوم.

ولم يعُد ثمة شكّ في أن هذا الواقع الجديد بدأ يعطي ثماره؛ فهو يساهم يوميًا في جعل ميول الناس وأذواقهم ورغباتهم تتشابه على الصعيد العالمي،

ولا تُستثنى من ذلك الطموحات والأماني والأحلام ذاتها. ولم يعُدْ مستغربًا والحالة هذه أن نرى فئات واسعة من شباب العالم الطموح المتعطش للحياة الكريمة، في البلدان التي يبدو أن ليس فيها غير الفقر والجهل والتخلّف والاستبداد كثوابت، تعقد العزم على الهروب والهجرة والرحيل إلى «جَنّات» الغرب الموعودة، مستخدِمة في ذلك جميع الوسائل المتاحة والمتخيَّلة، مهما تكبر أخطارها(٤).

وبالنظر إلى تنامي الدور الذي تقوم به الولايات المتحدة الأميركية حاليًا على الصّعيد العالمي، في عملية إعادة إنتاج نظام هيمنة عالمية جديدة، تحت مظلّة نشر فكر وثقافة العولمة، وفي اتّجاه الاستفراد بالفضاءات الثّقافية العالمية، عن طريق التدخّل والتوجيه والإنتاج والإشهار والتسويق الثقافي، فقد أضحى من الصعب تمييز الحدود التي تنتهي عندها الهيمنة الأميركية، وتلك التي تبدأ معها ثقافة العولمة.

يتعاظم لدينا هذا الالتباس حقًّا عندما نشاهد عن كثب أن ثقافة العولمة تبسط هيمنتها حاليًا وبكيفية تدريجية، لا بسبب امتياز قيمها الأخلاقية أو الدينية أو الفنية وتفوّقها، ولكن بسبب تعاظم القدرة الأميركية الهائلة، الاقتصادية منها والسياسية والمالية والتكنولوجية والعسكرية، التي تسمح لها بالسيطرة الفعلية على أجزاء كثيرة من العالم، وعلى المؤسسات الدّولية المؤهَّلة لاتخاذ القرارات

---

(٤) ثمة جهود كبيرة تبذَل في هذا المجال، كي يتخذ العالم صورة نمطية متجانسة. يتجلّى ذلك في ما نشاهده باستمرار من تسويق واسع لمنتوجات الشركات العالمية الكبرى، وتشجيع الإقبال على استهلاكها، مثل: ملابس الجينز، وأحذية نايكه، ومشروب كوكا كولا وبيبسي كولا، وسجائر مارلبورو، ووجبات ماكدونالدز وبيتزا هُوت السريعة؛ ومن إغراق لدور السينما ومحطات التلفزيون بأفلام الجنس والرعب والعنف والمخدرات والعربدة؛ ومن دعاية مغرية إلى تبنّي أساليب الحياة الغربية: في مجالات قضاء أوقات الفراغ، ومواد الدراسة والقراءة، ونوع الموسيقى... إلى آخر القائمة الطويلة. ولا نفشي سرًّا عندما نقول إن أغلب هذه المنتوجات هي من صنع أميركي أو متعدد الجنسية. وفضلًا عن هذا وذاك، هناك تسويق آخر يواكب ذلك، ربما بشكل خفي إلى حد ما، وهو تسويق صُوَر ورموز وأخيلة وأساليب في العيش، وتسويق صورة المواطن الأميركي والنعيم الذي يرفل فيه، باعتباره مواطنًا طموحًا وميسورًا، وسعيدًا ومطمئنًا إلى مستقبله، ومُحبًّا للخير ونشر قيم الحرية والديمقراطية في العالم أجمع. وباختصار: تسويق ما غدا معروفًا في العالم أجمع باسم «الحلم الأميركي». حول هذا الموضوع، انظر: *Revue française des sciences humaines*, no. 17 (Juin/Juillet 1997), et *Le Monde diplomatique* (Mai 1993), et (Août 1998).

السياسية والاستراتيجية العامة، وعلى القسم الأعظم من وسائل الاتصال والإعلام الكبرى، إلى حد أنّه لم تعُد تلوح في الأفق القريب مؤشرات تنبئ بإمكان ظهور وشيك لنَدٍّ في مقاسها، قادر على الصمود طويلًا أمام هيمنة نموذجها الثقافي، المسكون بعقدة التفوُّق واحتكار الصّفة العالمية. وواضح جدًّا أن هذا الحصار والتوجيه العام لثقافات العالم لا يساعدان البتّة على حماية التنوُّع الثقافي والتعدُّدية السياسية وتطويرهما.

يقال عن زماننا إنّه زمن العولمة الثّقافية، وهذا الوصف الذي لا يعدو الحقيقة، يوحي إلينا بتصوّرات معيّنة عن طبيعة هذا العهد التاريخي الجديد الذي تعيشه المجتمعات البشرية في عالم اليوم؛ والذي من معالمه البارزة هذا التيار العارم نحو تنميط الأفكار وأساليب الحياة والأذواق، انطلاقًا من النموذج الثقافي الغربي عمومًا، ومن النموذج الأميركي على وجه الخصوص. والظاهر أننا لا نزال عند العتبات الأولى لهذه الظاهرة الثّقافية الكاسحة، الرامية إلى ربط المجتمعات البشرية اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا، بأشياء وأحداث تقع خارج أوطانها، وخارج تاريخها، وخارج ذاكرتها الوطنية. والحق أن الاحتكار على المستوى العالمي لمنجزات الثورة التكنولوجية الحديثة، في مجالات السمعي ـ البصري والتواصلي، أضحى عاملًا قويًا مساعِدًا على تسريع وتيرة هذا الزمن، وعلى توفير مزيد من الفرص لتمكين سلطة ثقافة الأقوى من التحكّم في باقي ثقافات العالم وفي توجيهها.

٢ ـ إضافة إلى الهيمنة الثّقافية والتنميط الثقافي، فإنّ زمن العولمة الثّقافية تطبعه سمة أخرى، تتمثّل في ازدهار غير مسبوق للخطاب عن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. وقد بات من الأمور الواضحة اليوم، أن ثقافة العولمة تقترن في الأذهان، بفكرة دعوة ملحّة إلى دول العالم قاطبة للاحتذاء بنموذج «الديمقراطية الغربية»، وإلى الإسراع إلى تبنّيه وتطبيقه، باعتباره أرقى ما يمكن أن تطمح البشرية إلى تحقيقه في هذا المجال، وربما أيضًا لكونه غاية ونهاية تطوُّر التّاريخ البشري برمّته، كما يذهب إلى ذلك صراحة المفكّر الأميركي المعاصر فوكوياما.

وفي ضوء هذا التوجّه الاستعلائي النزّاع إلى الهيمنة، فإنّ غالبية الدول المنتمية إلى ما كان يُعرف حتى الأمس القريب بدول المعسكر الاشتراكي، وكذلك تلك المنتمية اليوم إلى العالم الثالث عمومًا، وإلى الجزء العربي

والإسلامي منه تمييزًا، وخاصّة بعد تعرُّض الولايات المتحدة الأميركية لأحداث مرعبة في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، إن تلك الدول تجد نفسها اليوم مدعوّة بإلحاح إلى تطبيق الديمقرطية وحقوق الإنسان واحترامها كمرجعية للشرعية الدّولية، كما يُقال. وقد تُدفَع إلى هذا الأمر دفعًا، راضية أو مكرَهة.

وليس من المستغرب أن نرى كثيرًا من تلك الدول أضحى يتظاهر بِتبنّي هذا الاختيار، لا عن طواعية واقتناع، وإنما عن مداراة فحسب، وتلافيًا للحصار والعقوبات، حتى لا نقول للغزو والاحتلال. ورأينا في مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان عبَّرنا عنه من قبل، وأكدنا في شأنه أن حاجة مجتمعاتنا وثقافتنا إلى استيعاب تلك القِيَم والمبادئ وتبنّيها، هي ضرورة وطنية وقومية وحضارية، وأنها لا تنتفي أبدًا حتى لو اتضح للعيان الآن أن مَثَلها الأعلى أصبح في هذا العصر مُداسًا، بل مطيَّةً تركبها الأطماع التوسّعية للإمبراطوريات العالمية الجديدة، عن طريق استعمالها معايير مزدوجة، وهيمنتها على الهيئات والمنابر الدّولية. لا تنتفي حاجتنا إلى تلك القِيَم حتى لو كشفت لنا الأيام باستمرار أن الدعوة إليها هو كلام حقّ كثيرًا ما لا يُرَاد به في زمن العولمة الثّقافية سوى باطل. يخيَّل إلينا اليوم أن هذه الدعوة هي أشبه ما تكون بنموذج معاصر لحصان طروادة الأسطوري، وهو يحاصر القلاع والحصون الثّقافية لدول وشعوب العالم، حاملًا في داخله أطماع الاختراق والاحتلال والهيمنة والتوسُّع.

٣ ـ في زمن العولمة الثّقافية، وفي ظل الأوضاع والعلاقات الثّقافية المتوتّرة وغير المتكافئة التي يخلقها في أجواء عالم اليوم، كيف يتسنّى التوفيق بين جموح الثقافة الغربية المهيمنة لغزو الفضاءات الثّقافية لجميع الدول، واحترام مبدأ التنوُّع الثقافي الذي يقضي باحترام الحقوق الثّقافية للشعوب ومراعاتها، وأضحى الآن يشكّل جزءًا لا يتجزأ من الفكر الديمقراطي المعاصر؟ صحيح أن أغلب دول العالم لا تزال غير واعية بالقدر الكافي بالأخطار التي أصبحت محدِقة بثقافاتها في عالم اليوم، ولكن ذلك لا يمنع من ملاحظة تزايد عدد تلك التي يتقوّى عندها الوعي بأن ثقافتها أصبحت مهدَّدة، وأن لغتها القوميّة أمست تعاني الإهمال والهجر، وأن تاريخها بدأ النسيان يغمره ويطويه.

الواقع أن هذا الوعي الجديد بأخطار الغزو التدريجي للنموذج الثقافي الأميركي المُعَوْلَم، الذي نلمس نموه عند الشعوب والمجتمعات الحريصة على

التشبّث بثقافتها وتاريخها ومعتقداتها وتقاليدها ولغتها وآدابها وفلسفتها وفنونها، قد اتسعت دائرته ولم يَعُد محصورًا في بلدان العالم الثالث فحسب، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل، بل امتد أيضًا إلى بلدان أوروبية متقدّمة ومرموقة مثل فرنسا، وهي بلدان لها ماض ثقافي عريق وحاضر مزدهر، ورغم ذلك فهي لم تعد تتردَّد في التعبير عن تخوّفها من اتساع رقعة هيمنة ثقافة العولمة في طبعتها الأميركية، وتطالب في هذا السياق بمنح الثقافة حقّ «الاستثناء الثقافي».

معروف في هذا الصدد أن فرنسا كانت من الدول السبّاقة إلى تنبيه الرأي العام العالمي إلى الأخطار المشار إليها؛ فهي التي اقترحت منذ عام ١٩٩٤ فكرة «الاستثناء الثقافي» للتصدّي لها ودرئها. وهي فكرة حديثة العهد بالتداول في مجال العلاقات التجارية والثقافية الدّولية. وقد سعت فرنسا من خلال اقتراحها إلى التعبير عن مناهضتها لظاهرة التنميط الثقافي المفروض على العالم أجمع، والدفاع عن مبدأ الحفاظ على التنوُّع الثقافي، الذي جعلت منه رهانًا وطنيًا. وفكرة «الاستثناء الثقافي» تعني اليوم، من جملة ما تعنيه، وجوب مراعاة الطبيعة الخاصّة للثقافة الإنسانية وما يرتبط بها، من تراث وممتلكات ومنتوجات وخدمات ثقافية، وعدم اختزالها وإرجاعها إلى مجرَّد منتوج سلعي معروض للتبادل والاستهلاك مثل غيره من المنتوجات الأخرى، وخاضع لقوانين السوق وتقلباتها. فالثقافة طبيعتها الخاصّة، إذ هي تحمل، من خلال مكوناتها، مضامين وقيمًا وأساليب في الحياة، تشكّل جزءًا لا يتجزأ من الهوية الثّقافية لبلد ما، كما أنها تعكس مظاهر الخلق والإبداع عند أفراد هذا البلد.

لم تكن فرنسا وحدها المُطالبة بهذا الحقّ، بل حظيت كذلك بمساندة دول الاتحاد الأوروبي، ومعها دول غربية أخرى من بينها كندا. ولم يكن ذلك، على ما يبدو، لأسباب اقتصادية فحسب، وإنما بالأساس من أجل حماية الهويات الثّقافية. وبعد مرور زهاء عقد من الزمن على إعلان مطلَب تطبيق مبدأ الاستثناء الثقافي أوّل مرة، حقّق المدافعون عنه انتصارًا دوليًا مهمًّا على الولايات المتحدة الأميركية، والدول التي تدور في فلكها مثل أستراليا واليابان، من دعاة تحويل الثقافة إلى منتوج تجاري، يخضع كغيره لقوانين السوق التي تقررها المنظمة العالمية للتجارة. وتمثّل ذلك الانتصار في أن منظمة اليونسكو تبنّت أوّل اتفاقية دولية تعترف بالطبيعة الاستثنائية للثقافة ومنتوجاتها، وأكدت

أن التنوُّع الثقافي هو «خاصّية أَساسية للبشرية»، وحثّت جميع الدول على حمايته وتنميته[٥].

ثالثًا: عن الهوية و«العولمة الثّقافية» في زمن الفضائيات

١ ـ صحيح أن العولمة بصفة عامة، والعولمة الثّقافية بصفة خاصّة، تبدو في أعيُن بعض المفكرين والمثقفين العرب المعاصرين، وكأنها إذا ما أُحسن فهمها واستغلالها، تمنح فرصًا استثنائية، يمكن أن تخرج بالمجتمعات العربية من دوامة الاستبداد والتخلّف، وتفتح أمامها آفاقًا رحبة للاستفادة من إمكانات غير مسبوقة، ولممارسة حريات جديدة. بيد أن الأمر غير ذلك في أعيُن كثيرين من مفكّرينا الذين درسوا الظاهرة، ورصدوا انعكاساتها السلبية على الأقطار العربية والإسلامية وعلى كثير من دول العالم. هؤلاء لا يتردّدون في وصف العولمة الثّقافية باعتبارها الثقافة الغربية الظافرة، بمختلف مكوِّناتها وروافدها، وخاصّة الرافد الأميركي منها؛ وهي تسعى إلى فرض اختياراتها ومرجعياتها القِيَمية على سائر الثقافات الإنسانية الأخرى، بل وتساهم في تفكيكها وإعادة تشكيلها على نحو هجين، وكأنها مظاهر صارخة لهيمنة قوى عظمى تتحكّم اليوم في مصادر الثروات، وفي مراكز تأويل القانون والحق والقِيَم؛ وكأنها استعمار جديد، لطيف وناعم، وهو يستهدف العقول والضمائر بالإيحاء والإغراء؛ استعمار لم يعُد يفرض على الشعوب الأخرى من خلال عَوْلَمَة ثقافته، ضرورة محاكاته في نموذجه فحسب، بل أضحى يُعطي لنفسه الحقّ في

---

(٥) اقترحت فرنسا فكرة «الاستثناء الثقافي» خلال المؤتمر التمهيدي لتأسيس منظّمة التجارة العالمية (OMC)، المنعقد في مدينة مراكش المغربية، في نيسان/ أبريل ١٩٩٤. وكانت الغاية من ذلك معارضة مطلب الولايات المتحدة الأميركية القاضي بتحرير المبادلات والاستثمارات في جميع الميادين، ومنها ميادين المنتوجات والخدمات الثّقافية، التي يجب أن تطاولها هي أيضًا قوانين السوق. وبما أنّه لم يتم الحسم النهائي في المشكل خلال تلك الدورة، أُعيدت مناقشته في الأعوام اللاحقة. ويلاحظ اليوم أن مصطلح «الاستثناء الثقافي» قلّ تداوله بعد ظهور مصطلحات أخرى بديلة، مثل: «التنَوُّع الثقافي» و«التعددية الثّقافية». وبخصوص الاتفاقية المذكورة، انظر: *Le Monde*, 11/6/2005.

وحول «العولمة الثّقافية» نقترح مراجعة الكتب الأجنبية التالية: Jean-Pierre Warnier, *La Mondialisation de la culture*, Repères; 260 (Paris: La Découverte, 1999); François Houtart, «Culture et mondialisation,» *Le Monde diplomatique* (Octobre 2003), and Armand Mattelart, *Diversité culturelle et mondialisation*, Repères. Thèses et débats (Paris: La Découverte, 2005).

تحديد كيفية هذه المحاكاة أيضًا. وقد سبق أن ذكرنا في تذييل ملحق بمطلع هذا الفصل، عيّنة ممثّلة لهذين الموقفين المتميّزين.

والحقّ أن «العولمة الثّقافية» التي رأينا أن من خصائصها البارزة سعيها المستمر إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من التنميط والتجانس الثقافي على الصعيد العالمي، قد تأتي في بعض الأحيان بعكس ما هو مُتوقَّع منها. ذلك لأن الثورة الهائلة المصاحبة لها، والمتمثّلة بصفة خاصّة في التقدّم الهائل الذي تشهده باستمرار ميادين تكنولوجيات الأقمار الاصطناعية والفضائيات، من الممكن أن تساهم أيضًا، ربما عن طريق غير مباشر ومن دون قصد، في لَمِّ شتات بعض القوميات التي يتشكّل منها العالم اليوم. بل إنها قد تساعد على إعادة إحياء الروابط التاريخية والثقافية التي انفصمت في ما بينها بسبب الدسائس والأطماع ورواسب العهد الاستعماري، ومن ثمّ ربما تبعث الروح في هوياتها الثّقافية الوطنية وتعزِّزها. ونحن نرجِّح أن هذه الواقعة تنطبق بالفعل على التأثيرات الكبيرة التي أحدثتها الفضائيات في العالم العربي في زمن العولمة.

بخصوص هذه المسألة نعرِض لرأي لاحظنا أنّه يتبلور حاليًا في أوساط معظم المهتمّين والباحثين في مجال الاتصال السمعي ـ البصري العربي الفضائي. مفاد هذا الرأي أن عصر البث الفضائي، الذي دخله العرب مُرسِلين ومُستقبِلين خلال مدة زمنية لا تكاد تتجاوز عقدًا من الزمن، قد ساهم في دفع المجتمعات العربية والإسلامية إلى الإقبال المنقطع النظير على مشاهدة الفضائيات العربية الحديثة العهد بالانطلاق. وربما ذلك لأنها كانت الأقرب إليها لغويًا وثقافيًا، وكذلك لأنها تتجاوب مع كثير من طموحاتها السياسية والثقافية على المستوى الوطني والقومي والإنساني.

وتتّضح لنا هذه الفكرة أكثر عندما نتفحّص بعض الدراسات التي أُجريت في الأعوام الأخيرة بشأن هذا الموضوع، حيث نجد أنها تكاد كلها تؤكد أن الفضائيات العربية الجديدة غدت تحتل مكان الصدارة في اهتمامات المواطنين العاديين، وكذلك لدى النخب العربية السياسية والثقافية، التي يبدو أن اهتمامها بالقنوات التلفزيونية الأجنبية كمصدر للأخبار والتفاعل مع العالم، قد تضاءل بشكل ملحوظ عمّا كان عليه من قبل. وفضلًا عن ذلك، لا يمكن نكران أن الفضائيات العربية الجديدة

ساهمت بفعالية كبيرة في إذكاء جذوة صحوة ربيع الثورات العربية الجديدة التي نشهدها حاليًا باعتزاز، وفي تعميق الشعور بالانتماء الثقافي القومي لدى المهاجرين العرب في مختلف بقاع العالم.

على سبيل المثال، يمكن التذكير هنا بمقال نشرته الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي منذ ثمانية أعوام في إحدى كبريات المجلات الأميركية المتخصّصة. وقد تناولت فيه موضوع الدور الذي تقوم به الفضائيات العربية في العالم العربي. ومن الأفكار البارزة التي وردت في هذا المقال أن الظاهرة التي نتحدّث عنها تعَدُّ بحقّ حدثًا غير مسبوق في تاريخ المشهد الإعلامي العربي الرسمي السائد، الذي طاول زمن خضوعه للرتابة والرقابة والاجترار وهيمنة الرأي الواحد؛ لقد أحدثت فيه وفي نمط الحياة التقليدية تأثيرات كبيرة.

وفي نظر الباحثة المرنيسي أن الظاهرة المذكورة تحوَّلت، في فترة وجيزة نسبيًا، إلى أداة فعَّالة لاختراق هيمنة الإعلام الرسمي وحصاره في المجتمعات العربية الإسلامية وتكسير احتكاره. وكانت تأثيراتها الاجتماعية والثقافية بمنزلة مقدّمات مفيدة للتربية على حرية الرأي والتعبير والحوار والنقد. كما أنها فتحت الأعيُن على الدور المهمّ الذي يمكن أن تقوم به مؤسّسات المجتمع المدني في المجتمعات العربية. يمكن اعتبار هذه العناصر الإيجابية مداخل ضرورية للتعريف الواسع بأفكار الحقوق والحريات والديمقراطية في البيئة العربية، وبالتالي للتربية على حقوق المواطنة. وخلصت الباحثة في مقالها إلى تأكيد حقيقة أن الملايين من العرب والمسلمين الذين يُقبلون اليوم بكثافة على مشاهدة الفضائيات العربية، وهي تخصّ بالذكر منها قناتي الجزيرة وأبو ظبي، إنما يقومون بذلك لأنهم يجدون فيها بالفعل ما يفتقدونه تمامًا في قنواتهم التلفزيونية الرسمية(٦).

---

(٦) انظر بصفة خاصّة مقال أ. فاطمة المرنيسي المنشور بالإنكليزية، في مجلة المجموعة الإعلامية الأميركية المشهورة *TBS*، في أواسط عام ٢٠٠٤. وقد عرضتْ فيه مقاربة للمشهد الإعلامي العربي الجديد في زمن الفضائيات، ومدى التأثير الذي أحدثته في التفكير وفي الحياة التقليدية: Fatema Mernissi, «The Satellite, the Prince, and Scheherazade: The Rise of Women as Communicators in Digital Islam,» *TBS*, no. 12 (Spring-Summer 2004).

ويمكن الاطلاع في العدد نفسه من المجلة، على بحث قيّم للكاتب والمحلل السياسي اللبناني غسان سلامة، وعنوانه: «الفضاء العالمي: الفاعلون والرهانات والأنظمة».

إنّه لأمر بيِّن اليوم أن بعض الفضائيات العربية الرائدة، قد ساهمت خلال العقد الأخير من القرن العشرين وفي هذه الطلائع الأولى من القرن الواحد والعشرين، في توحيد إيقاع نبض الشارع العربي وجدانيًا وسياسيًا، وكذلك في رفع درجة وعيه بأخطار سياسات الهيمنة الثّقافية والإعلامية الغربية في أشكالها الجديدة. كما عمَّقت اهتمامه بقضايا العالم العربي الأساسية ووسّعته في مجالات استكمال التحرُّر، وفي ميادين التنمية والسياسة والثقافة وحقوق الإنسان.

ويبدو أن الدور الذي أصبحت الفضائيات العربية تقوم به على امتداد العالم العربي يتنامى باستمرار، وهو ما يجعل هذه الظاهرة تصبح عامل قلق وإزعاج بالنسبة إلى مهندسي العولمة الثّقافية وقِوَى الهيمنة الإعلامية الغربية. وبالفعل، فإنها ما لبثت أن استرعت أنظار الباحثين الغربيين واهتمامهم، وجعلتهم يسارعون إلى رصدها وتحليل تأثيراتها وأبعادها على المجتمعات العربية، وهي أبعاد بات من باب المحقَّق أنها لا تسير دائمًا في اتجاه المصالح الغربية في المنطقة. ولعل خير سنَد لِما نقول ما كُتِب ولا يزال يُكتَب عن الموضوع حتى الآن في أشهر المنابر الإعلامية والسياسية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية[٧].

بيد أن لهذه الصورة الإيجابية المشرقة لظاهرة انتشار الفضائيات في العالم العربي وجهًا آخر ينبغي عدم تجاهله ولا إغفاله. ذلك لأن ما يمكن تسميته بالصحوة العربية الجديدة، التي ساهمت تلك الفضائيات في نشأتها بفعالية وقسط وافر، لم تأت للأسف بمفردها، كما لم تكُن وحدها الثمار المقطوفة من عصر البث الفضائي العربي في زمن العولمة الثّقافية؛ فإلى جانبها يُلاحَظ أن كثيرًا من أجهزة الإعلام العربي الرسمي، رغم تلبُّسها بِحُلَل العهد الإعلامي الجديد، قد استمرَّت في ممارسة عاداتها القديمة في التبشير بالرأي الواحد، بل وفي فرضه أحيانًا. ومن جهة ثانية غزت المجتمعاتِ العربية ظواهرُ أخرى سلبية يمكن تصنيفها في خانة الاستلاب والتغريب الثقافي.

---

(٧) النموذج الذي يحضرنا الآن هو الملف الخاص الذي يحمل عنوان: «الجزيرة كظاهرة إعلامية عربية»، وهو يضم ما يزيد على خمسين مقالًا تحليليًا ونقديًا حول الفضائيات العربية الجديدة: *Al-Jezira, un phénomène médiatique arabe* (Bruxelles: Institut Européen de Recherche sur la Coopération Méditerranéenne et Euro-Arabe (MEDEA), 2003.

بخصوص المسألة الأولى، لا نبتدع جديدًا عندما نُعيد إلى الذاكرة أنّه رغم استعمال كثير من الفضائيات العربية الجديدة لأحدث التكنولوجيات في ميدان الاتصال السمعي ـ البصري الفضائي، فإنّ خطّها الإعلامي لم يتغيَّر كثيرًا من حيث المضامين، عن النهج التقليدي الذي كان متّبعًا في العهد السابق، إلّا في حالات نادرة جدًا. ويبدو أن قناعة الملاحظين في هذا المجال تتقوّى يومًا بعد يوم، بأن زمن الفضائيات المفتوحة الذي يتيح إمكانات افتراضية كثيرة للتحرُّر من الآلة الإعلامية الرسمية وللتفتّح على الأفكار الجديدة، لم يحُل دون استمرار تلك الآلة في حصر اهتمام الإعلام في أخبار الحاكمين، وبالتالي في غضّ الطرْف ما أمكن، عن الحياة الواقعية اليومية للمواطنين وانشغالاتهم وتطلّعاتهم. حاصره كذلك في إنتاج وترويج خطابات سياسية فضفاضة ومنمَّقة، ومواصلة تدجين شعوبها وإلزامها بوجهة نظرها ذات البعد الواحد، وبالتالي إقصاء الآراء الأخرى المخالفة وتهميشها.

ولعل المستجدَّ الأغرب في الممارسة الحالية لبعض تلك الأجهزة هو أنها أصبحت تساهم جهارًا في نشر خطاب يناهض ضمنًا القِيَم العربية والإسلامية النبيلة المتوارَثة عبر الأجيال، كقيم التشبّث بالهوية الثّقافية والدفاع عنها، والحق في المقاومة والذود عن الأوطان، وواجب التضامن القومي ونصرة الضعفاء. ولا نخال ذلك منها إلّا سعيًا خجولًا، وراء تبرئة الذمّة أمام أقطاب العولمة، من شُبهَة شبح «الإرهاب» الذي بات في أعيُن هؤلاء لصيقًا بتلك القِيَم وبِحامِليه.

٢ ـ حاصل القول، إن في طليعة الأحداث الكبرى التي باتت تحرِّك عالمنا المعاصر ظاهرة العَوْلَمَة الثّقافية بالتأكيد. ومن شأن هذه الظاهرة أن تخلُق في جميع أنحاء المعمور أوضاعًا وعلاقات ثقافية غير متكافئة يغلب عليها طابع التبعية والهيمنة. إن كثيرًا من مكوّنات هذه الظاهرة، ومنها الفضائيات، عربية كانت أو غربية، وكذلك عَوالِم الإنترنت الافتراضية، قد اجتاحت معظم المجتمعات العربية. وكانت لها في أغلب الأحيان انعكاسات ثقافية واجتماعية مفيدة لأنها تسير في اتجاه التفتُّح والتوعية بالحقوق وبالمضامين الإنسانية الإيجابية للحداثة، وبأهمية التعرُّف على الثقافات المغايرة ومحاورتها.

ولكنها استطاعت من ناحية أخرى أن تجذب إليها قلوب السواد الأعظم من الأجيال الشابة في العالم العربي أكثر من غيرها. وكان وقْع إغراءاتها ومؤثراتها

قويًا على تلك الفئات إلى حد أن قسمًا مهمًّا منها هامَ بالتحليق خارج فضاء القِيَم والتقاليد، وانجذب نحو المثير والشّاذ في الحياة الغربية المعاصرة، وتباهى بمحاكاة النموذج الثقافي الغربي المُعَوْلَم، سواء تعلّق الأمر بأساليب السلوك والتفكير أو بعادات الملبس والاستهلاك. فكان ذلك بمنزلة بوابة مفتوحة لاستشراء مظاهر التغريب الثقافي وسلوك اللامبالاة، ناهيك عن التعصُّب والتطرُّف المفضي أحيانًا إلى ظهور بوادر التشكيك في الهوية الثّقافية الوطنية.

هل ينبغي الاكتفاء بإلقاء اللوم على العولمة وثقافتها المنتشرة بصفة خاصّة عن طريق الإنترنت والفضائيات، وتحميلها مسؤولية ما يحدث في المجتمعات العربية، وفي أوساط الشباب العربي من غزو ثقافي نوعي كثيف، أم أن الأمر يتطلّب دراسة الظاهرة موضوعيًا والبحث عن بدائل وقائية قد تساهم في التخفيف من وطأتها وتحويل بعض مكوّناتها إلى عناصر إيجابية؟ هل يجب مواصلة التفكير والتصرُّف وكأن جميع التهديدات المحدقة بهويتنا الثّقافية آتية فقط من العولمة الثّقافية، ومن اتساع دائرة التثاقف والتفاعل مع الثقافات الأخرى، وليس أيضًا من عوامل داخلية أخرى من بينها عدم وجود سياسات ثقافية وطنية فعّالة وطموحة لدينا؟ إننا رغم ما أتينا على ذكره من مآخذ وانتقادات في حق العولمة الثّقافية، ما زلنا نعتقد بأنها بالنسبة إلى الشعوب العربية والإسلامية لا تخلو من جوانب وعناصر إيجابية تدفع إلى الوعي واليقظة والمقارنة، والتعوُّد على ممارسة النقد والمراجعة والتغيير.

لا نظن أن مناهضة العولمة ومقاومة تأثيراتها وانعكاساتها وهيمنتها الثّقافية، تعني بالنسبة إلى الغالبية من المفكرين والمثقفين في العالمين العربي والإسلامي، رفض الحداثة ومكوّناتها من عقلانية وتنوير وعلم وديمقراطية وحقوق الإنسان جملة وتفصيلًا، كما يذهب إلى ذلك بعض المُنظّرين الغربيين الجدُد لهذه الظاهرة. ورأينا أن الغالبية من مثقّفينا ومفكرينا تعي بأن المقاومة السليمة والمجدية للعولمة، هي تلك التي تعتمد على القِيَم الإنسانية للحداثة ذاتها، وتقبل بها وتساهم في تطويرها لتكون حداثة عالمية بالفعل وذات وجه إنساني حقًا. وهؤلاء لا يختلفون كثيرًا، بحسب رأينا، إلّا في ما ندر، في مسألة لزوم الفصل بين المكتسبات والقِيَم الإنسانية للحداثة، التي يتوجَّب على البلدان العربية الاستفادة منها من أجل التحديث والتنمية الاقتصادية والتطوُّر

الاجتماعي، هذا من جهة، والفكر السياسي للعولمة باعتبارها نظامًا غير مسبوق للهيمنة في مختلف المجالات من جهة أخرى[8].

إن جوهر مشكلات مفكرينا ومثقفينا العرب مع الغرب عمومًا، ومع العولمة وهيمنتها الثّقافية بشكل خاص، يكمُن أوّلًا وأخيرًا في رفض الاحتلال والظلم والهيمنة والتبعية، وفي نشدان الحقّ والعدالة والإنصاف. ولا يساورنا شك في أن الذين يتظاهرون منهم، أو يعبِّرون بين الفينة والأخرى عن الاستنكار والاستياء ضد سياسات الغرب وعولمته، ويكنُّون نوعًا من العداء لقيم الحداثة الغربية، هم في الحقيقة أقلّ كثيرًا من أولئك الذين ينمُّون تلك الكراهية عندهم بسبب سياسة التمييز وازدواجية المعايير، والهيمنة والظلم والإقصاء والتيئيس، التي تمارسها في واضحة النهار الدولة العظمى القائدة لِدفّة عالم اليوم.

ومن حقّ هؤلاء أن يناهضوا إلى جانب دول وشعوب كثيرة، مظاهر الحيف والظلم والازدراء لثقافاتهم، وأن يرفضوا أن يُفرض على شعوبهم «التّقدم والحداثة» قسرًا وتحت راية العولمة الثّقافية، التي تصبح في هذه الحالة مرادفًا لاستعمار جديد متعدّد الأبعاد والأهداف والوسائل. كما أن من حقهم أن يرفضوا أن تظل أراضيهم محتلة، وشعوبهم متخلّفة وخاضعة ومراقَبة، ومتحكّمًا فيها عن بُعد، وحكّامهم يتظاهرون بالانصياع لدعوة احترام الديمقراطية وتطبيقها الصوري، وهم يمارسون الاستبداد في الواقع وعمليًا، وبتزكية من أقطاب العولمة أنفسهم.

نحن نذهب إلى أن مقاومة العولمة الثّقافية يجب أن تتم بأسلحة الحداثة ذاتها، وأن تتوجّه بالأحرى إلى نزعاتها العدوانية والاستغلالية، وإلى مواقفها المهمِّشة للمجتمعات النامية والمحتقرة لثقافاتها، والمحوِّلة لها إلى أذناب وأسواق للاستهلاك، والملوّثة لأجواء العالم المعاصر بكل ما تحمله كلمة تلوث من معان. وفي تقديرنا إن هذا الضرب من المقاومة نفسه ينبغي له، كي يكون ناجعًا، أن يندرج في إطار عالمي أوسع، أي أن يتم بتعاون مع الحركات التي تقاوم العولمة اليوم على الصعيد العالمي، طموحًا إلى تحقيق عَوْلَمَة

(٨) إن فكرة «أن العرب يرفضون الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان رفضًا مطلقًا، فقط لأن هذه القِيَم مصدرها الثقافة الغربية»، هي فكرة تهيمن على كتابات كثير من المفكّرين الغربيين المعاصرين، المناصرين لأطروحة «حرب الثقافات». ومنهم: المستشرق الأميركي برنارد لويس وفرانسيس فوكوياما وصمويل هنتنغتون. وقد تناولنا نظرياتهم في فصل سابق.

أخرى بديلة تكون أكثر إنسانية، في مجالات الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للشعوب، وفي مجالات حماية البيئة وتحقيق السلم العالمي[٩].

والحق نقول، إن الأوضاع الراهنة في العالم المعاصر لم تعُد تسمح إطلاقًا بأن تستمر الأقطار والدول المنتمية إلى الثقافة العربية الإسلامية في تغذية الوهم لديها، بأن لها الخيار في الانخراط في التيار العام للعَوْلَمَة، أو السير في اتجاهه المعاكس. فهذه الأوضاع بالذات، أصبحت تلزمها بضرورة الاقتناع بأن ليس من مصلحة ثقافتها أن تنزوي، أو أن تبقى في معزل عن الأحداث الكبرى التي تُحرِّك عالم اليوم، إلّا إذا أصبح من سمات هذه الثقافة الحلم والهذيان والجمود، كما يدّعي ذلك الخصوم والمناهضون لها. وفي طليعة تلك الأحداث الكبرى التي تُحرِّك عالم اليوم توجد بالتأكيد ظاهرة العولمة الثّقافية، التي رغم جميع ما قيل عنها من انتقادات، فإنها لا تخلو من إمكانات تدفع إلى الوعي واليقظة وممارسة النقد، والمراجعة والتغيير.

ليس في وسعنا إلّا أن نشاطر رأي فئة مستنيرة من مثقّفينا، ألمحنا إليها من قبل، ترى أن ظاهرة العولمة، والعولمة الثّقافية ذاتها، ليست سيرورة تاريخية حتمية لا رجعة لها، ولا هي بنموذج عالمي نهائي للحياة، نشأ نتيجة تفاعل طبيعي بين الثقافات العالميّة، بل هي بالأحرى، وعلى العكس من ذلك كلّه، نظام جديد من العلاقات بين الثقافات، نشأ في سياق صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية. وبالتالي، فإنّ أقطارنا مثل غيرها من بلدان العالم، ليست مُتحررة من مواجهة انعكاسات هذه الظاهرة عليها.

غير أننا حريصون في الوقت ذاته على تأكيد أن المقاومة السليمة والناجعة للتأثيرات السلبية للعولمة الثّقافية، لا يمكن أن تُختزل في حركة الارتداد إلى

---

(٩) منذ حوالى عقد من الزمن، بدأت تظهر، على الصعيد العالمي، مجموعة من الحركات الاجتماعية والسياسية ومنظمات المجتمع المدني، تنادي بضرورة مقاومة العولمة الليبرالية، والنضال من أجل تحقيق «عولمة بديلة». ترفع هذه الحركات شعار «نحو عالم أفضل ممكن»، ومن مبادئها الدفاع عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، وعن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاقتصادية، ومناهضة الحرب، وحماية البيئة. وقد اشتهرت هذه الحركة بتنظيم تظاهرات عالمية كبرى بمناسبة انعقاد مؤتمرات عالمية حول الاقتصاد والتجارة العالمية، وحول المناخ والبيئة. وكان آخرها مؤتمر القمة العالمية للمناخ في كوبنهاغن، كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠٩، ومؤتمر القمة العالمية للمناخ في كانكون بالمكسيك، كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠١٠.

«هوية ثقافية» مرفوعة إلى درجة المثال والمطلق، والتقوقع فيها؛ فالمقاومة في هذه الحالة ستؤول إلى الفشل لا محالة، إذا ما هي جعلت من الرغبة في عدم التغيير، وفي الانسحاب من المنافسة الدّولية التي يفرضها العصر، مُحرِّكها وحافزها الرئيس؛ وإذا ما هي اقتصرت فقط على تبنّي موقف يكتفي بتحويل الوعي بالحاضر بكل ثقله وتشعباته إلى مجرد شحنات قوية من الحنين الرومنسي إلى الماضي. فمن المُهمّ جدًا بالنسبة إلينا أن نفهم آليات الهيمنة الجديدة، وأن نسعى من خلال إمكاناتها ذاتها إلى العمل على تغيير أو تعديل أثرها فينا وفي ثقافتنا، الأمر الذي يعني في نهاية المطاف، ضرورة التسلّح بأدوات ثقافة العولمة ذاتها، في مجالات العلم والمعرفة والاقتصاد والسياسة والحقوق.

إن الوعي بأهمية الحقبة التاريخية التي تجتازها المجتمعات البشرية اليوم، واستيعاب واقع العصر بمختلف أبعاده وتوجهاته، باتا يحتّمان علينا الإيمان بحقيقة أصبحت تفرض نفسها باستمرار: إن الحالة السويّة والطبيعية لأي ثقافة وأي هوية ثقافية، هي أن تظل قادرة على الانفتاح والتطوُّر والاغتناء والعطاء، وعلى بناء جسور التواصل مع الثقافات العالمِية. ولا ننسى ما قلناه مرارًا في هذا السياق، بأن تشكيل الثقافة العربية الإسلامية وتجدُّدَها قد تحقّقا دائمًا في تاريخنا بفضل عاملين أساسيين: صحوة وإرادة داخلية قوية لبعثها وتجديدها وإعادة بنائها، ورياح تأثير خارجي منبعثة من الالتقاء والتفاعل مع ثقافات أخرى؛ رياح لم تكن مصادرها في أغلب الأحيان لا عربية ولا إسلامية.

والحقّ أن حديثنا عن هويتنا الثّقافية سيظلّ وهمًا مؤذيًا، إذا لم يكن تصوُّرنا لهذه الهوية طَموحًا ومنفتحًا على القِيَم والمكتسبات الإنسانية، وعلى جميع ما هو متاح للبشرية في عالم اليوم، من ثمار المعرفة والعلم والتكنولوجيا والفكر والآداب والفنون والحقوق. سيظل وهمًا مؤذيًا إذا لم يُدعم بالإيمان بضرورة إنجاز انتقال ثقافي حاسم لتجاوز روح الاتكال والاستهانة بعامل الزمن، والمسارعة إلى البحث عن أنجع السّبل للتعامل باقتدار وبندّية مع هذه الظاهرة الدّولية القويّة. ولعلّ الأهمّ في ذلك كله أن نتخلى عن التفكير والتصرُّف، وكأن جميع التهديدات المحدقة بهويتنا الثّقافية ناجمة فقط عن العولمة الثّقافية وعن اتساع دائرة التثاقف والتفاعل مع الثقافات الأخرى.

٣ ـ قبل ختام هذه الفقرة، يجمُل بنا التوقّف لحظة قصيرة للتعبير عن تقديرنا وإعجابنا الكبيريْن بموجات التغيير والتحرُّر التي عمّت العالم العربي، بداية من عام ٢٠١١، خلال أحداث ما غدا موصوفًا بربيع الثورات العربية، نظرًا إلى ما لذلك من علاقة وثيقة بإشكالية الهويّة موضوع هذا الفصل. لقد اتضح لدينا، من خلال متابعة أيام هذا الربيع، أن ثمة قواسم مشتركة بين الأقطار العربية التي عاشت انتفاضاته؛ قواسم يمكن إجمالها في العناصر التالية: استمرار احتكار السلطة وتوريثها من دون ترك أي فسحة لتداولها الديمقراطي؛ غياب الحقوق والحريات والعدالة الاجتماعية؛ التناسل المتفاقم لظاهرة انتشار الفساد في جميع مرافق الدولة؛ الاستخفاف بالهوية الوطنية والقومية.

لقد أتيح لنا أن نلمس عن كثب، في جميع فصول موجات التغيير المذكورة حتى كتابة هذه السطور، وعند جميع الفئات المشاركة فيها، وجودَ إرادة قويَّة للتعبير، بشعارات نوعيَّة مبتكرَة، عن الرغبة في التحرُّر ومواكبة تيَّارات العولمة والالتحاق بمسيرة التغيُّرات العالمية، خاصّة في مجالات الحقوق والحريات ونمط الحياة الجديدة. تجلّى لنا ذلك بوضوح في المكانة المتميِّزة التي احتلتها مطالب مثل: الحرية، الكرامة، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، إسقاط نظام الاستبداد والفساد. وهذا يعني من جُملة ما يعنيه أن ثمة علاقة جليّة بين هذه الانتفاضات والإمكانات التي بات عصر العولمة يتيحها: فالشعوب أصبحت أكثر وعيًا وطموحًا بفضل ثمار ثورة المعرفة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة، التي أمكن تسخيرها في النضال من أجل مناهضة القمع وخدمة قضايا التحرُّر والحرية.

في هذا السياق، بات من واجبنا التنويه بكون أجيال الشباب العربي الثائرة بجميع أطيافها، امتلكت إيمانًا قويًا بإمكان التغيير السِّلمي للأنظمة المستبدة، وإنجاز حلم التحرُّر السياسي والاجتماعي، اعتمادًا فقط على مكوِّنات المجتمع المدني، وعلى فعالياتها المتمثّلة أساسًا في التظاهرات الاحتجاجية والمسيرات والاعتصامات السلمية، بمعزل عن الأدبيات الثورية الفضفاضة. لقد تحلّت تلك الأجيال بروح نقدية متفتِّحة، تميَّزت بصفة خاصّة في إعلان فقدان الثقة في الإعلام التقليدي المدجَّن، والإيمان

بـدور الإعـلام الجديـد وفعاليته فـي مجـالات التوعيـة بالحقـوق والتعبئة، والنشـر الواسـع لأفكار التغيير، وكسـر طوق الاحتكار الإعلامي الرسـمي، وفضح الانتهاكات وأشكال التعتيم.

وقد كان من ثمار الانتفاضات العربية الجديدة من أجل الحرية والكرامة أن تهافتت الأسطورة التي اعتمدت عليها بعض أنظمة الاستبداد العربي في استمرار حكمها، والمتمثّلة في طابعَي «الاستثناء» و«الخصوصية» اللذين تتمتّع بهما، وذلك بفضل الانفتاح الواضح للشباب الذي قاد تلك الثورات على القِيَم الإنسانية الكونية، كما يعود إليها الفضل بالتأكيد في سقوط أسطورة أخرى عن الشعوب العربية والإسلامية، طالما روَّج لها الغرب وأجّج بها نار أطروحة الصدام ؛ أطروحة تزعم أن هذه الشعوب ستظل مستسلمة وعاجزة تمامًا عن التغيير والانتقال إلى الديمقراطية، وأن حكّامها محصَّنون ضد انتفاضات شعوبهم، وباقون وذووهم في سدة الحكم خالدين مدى الحياة.

واليوم، أصبح في مقدورنا القول إن في وعي شباب الربيع العربي تنبثق معالم رؤية جديدة إلى العالم، في طريقها لصوغ سمات غير مسبوقة للهوية الثّقافية العربية، نرجّح أن اسم العرب فيها لن يبقى مُقترنًا لدى دول الغرب، فقط بإنتاج النفط، وبالتطرُّف، وبالهجرة السرّية. ربما سيقدَّر له أن يرتبط من الآن فصاعدًا، ولأول مرة في التّاريخ الحديث والمعاصر، بقيمة نوعية جديدة هي ثورة الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية[١٠].

---

(١٠) للتذكير: الانتفاضة الأولى انطلقت من تونس في منتصف كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠١٠، وتُوّجت بسقوط النظام ليلة ١٤ كانون الثّاني/ يناير ٢٠١١. ثم لحقت بها مصر بعد ذلك ابتداء من ٢٥ كانون الثّاني/ يناير، وتُوّجت بسقوط النظام في ١١ شباط/ فبراير ٢٠١١؛ وتتالت بعد ذلك انتفاضات عربية أخرى، لعل أهمها ثورة ١٧ شباط/ فبراير في ليبيا، التي بدأ مقاتلوها معركة طرابلس يوم الأحد ٢١ آب/ أغسطس ٢٠١١ وانتهت بمقتل معمر القذافي في ٢٠ تشرين الأوّل/ أكتوبر ٢٠١١، بينما كنا بصدد وضع اللمسات الأخيرة لهذا الكتاب. ثم انتفاضة اليمن المعقّدة المسار والنتائج، وانتفاضة سورية التي لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. رغم حداثة ولادة هذه الثورات، فقد صدرت حولها كتب مهمّة، نذكر منها: **الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**، تحرير عبدالإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)؛ Pierre Puchot, *Tunisie, une Révolution Arabe*, avant-propos d'Edwy Plenel; préface de Radhia Nasraoui; postface de Saber Mansouri (Paris: Editions Galaade, 2011), et Mathieu Guidère, *Le Choc des révolutions arabes*, Frontières (Paris: Editions Autrement, 2011).

ولكن الواقعية تفرض علينا التروّي وعدم التسرّع في الحكم، وخاصّة ألّا نكون سذّجًا، فالطرق المؤدية إلى تحقيق مضامين القيم المذكورة على أرض الواقع العربي، وتوطينها في أقطارنا، لن تكون معبّدة دائمة ومحفوفة بالورود وحدها. بيد أن علينا رعاية الأمل والتفاؤل دائمًا، فما حدث إنجاز ضخم وغير مسبوق في تاريخينا الحديث والمعاصر. ومهما تكن طبيعة الثمار التي أسفر عنها الربيع العربي حتى الآن، أكانت إسلامية في توجّهها وسماتها، أم ثورية حداثية وعلمانية، أم مزيجًا من هذا وذاك، فالأمر المؤكّد في أي حال هو أن احتمالات التقهقر إلى عهود الاستبداد والفساد تضاءلت إلى حدّ الاستحالة.

خاتمة

١ ـ الآن، وقد وصلنا إلى نهاية هذا الكتاب، بات في مقدورنا الختم بالقول إن التحوُّلات الدلالية المهمّة التي طرأت على مفهومي الثقافة والهوية الثّقافية، في اتجاه ربطهما معًا بقضايا التحرُّر والديمقراطية وبحقوق الإنسان عامة، تحظى حاليًا باهتمام كبير في الفكر المعاصر. وهذا الارتباط ينحو إلى أن يصبح في عالم اليوم استراتيجيا إنسانية عامة في مجال السياسات الثّقافية الوطنية والدّولية على المدى الطويل. وثمة توافُق على أن الأمر يتعلّق بأعزّ ما تطمح إليه البشرية في عصرنا الحالي. هل ستكون لتلك التحوُّلات أصداء مسموعة في ثقافتنا العربية المعاصرة؟

الحقّ أننا في أمسّ الحاجة إلى تبنّي ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان، استجابة لمتطلبات التحرُّر والتنمية والتحديث. ولا نظن أن هذه الحاجة يمكن أن تضعَف أو تنتفي بسبب المِحن والعراقيل الواقعية، التي كثيرًا ما تُثار في هذا المجال. يجب أن نكوِّن لدينا قناعة بأن القِيَم المتضمّنة في ثقافة حقوق الإنسان، إذا كانت قد تمخّضت عن السيرورة التاريخية الحديثة للثقافة الغربية، فهي قد غَدَت اليوم، بشكل أو بآخر، قيمًا مشتركة بين أغلب الثقافات البشرية، وبالتالي مكسبًا عظيمًا للإنسانية جمعاء. فهل ممّا يتجاوز قدرات شعوبنا وطموحاتها أن تصبح ثقافتنا بدورها، ومن جديد ربما، ثقافة العقل والتنوير والعلم والحريات والحقوق؟

٢ ـ ومن منظور الدلالات الجديدة لمفهوم الثقافة، قدّمنا مقاربة نقدية لخطابات «حرب الثقافات» في الفكر الغربي المعاصر. وهي خطابات صاغها

جامعيون أميركيون مشهورون، وعُرضت على شكل أطروحات ونظريات سياسية غاياتها تشخيص أوضاع العلاقات الدّولية في عالم اليوم وتوجُّهاتها المستقبلية. أولى تلك النظريات زمَنيًا كانت لبرنارد لويس، وقد ذهب فيها إلى أن «حرب الثقافات» ظاهرة تاريخية واقعية، من تجلّياتها في عالم اليوم حالة التوتُّر المستمر الذي تتّسم به العلاقات بين العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأميركية. والنظرية الثانية كانت لفرانسيس فوكوياما، وهي ترى أن شكّلا معيَّنًا من «حرب الثقافات» كان سائدًا بالفعل إبّان حقبة الحرب الباردة، تمثّل في صراعات محتدة بين أيديولوجيات وتصوّرات كبرى عن العالم. ولكنه انتهى بانتصار حاسم للثقافة الغربية وقِيَمها الليبرالية باعتبارها قيمًا كونية تُعَدّ أرقى ما وصلت إليه مسيرة التقدّم البشري. أمّا النظرية الثالثة، وهي الأشهر، فكانت لصمويل هنتنغتون، وهي ترفض أصلًا فكرة وجود قيم ثقافية كونية من شأنها توحيد العالم حولها، وتخلُص إلى أن العالم متَّجه بالأحرى نحو حروب ثقافية يصعب تلافيها.

وقد تبيَّن لنا عند إمعان النظر وجودُ قاسم مشترَك بين نماذج الخطابات المذكورة، يتعيّن في كونها تحدِّد الجبهة الرئيسة لحرب الثقافات في عالم اليوم، بين العالم العربي والإسلامي من جهة، والعالم الغربي اليهودي المسيحي من جهة ثانية. وبالتالي، تفسّر الحرب المذكورة بعداء مفترَض يكنّه الطّرف الأوّل للطّرف الثّاني؛ عداء وُصِف جزافًا بأنه عداء للحداثة الغربية وقيمها، وذو طبيعة مَاهَويّة متأصِّلة في العقلية السائدة لدى الطرف الأوّل، وليس في الإمكان التحرُّر منه إلّا بتحريره من معظم مكوِّنات ثقافته.

بصدد هذا الموقف، عبّرنا عن رأي كان منسجمًا تمامًا مع جل آراء المفكرين العرب في هذا الشأن. وأعلنّا صراحة أن «العداء المزمن» للحداثة الغربية وقيمها، الذي يقرأه في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة المفكرون الغربيون المُصَدِّرون للخطاب المعاصر عن حرب الثقافات، ويرتقون به إلى مرتبة المحرّك الأول لهذه الحرب العجيبة، لا هو بسِمَات فطرية متأصلة في تلك الثقافة، ولا بماهيَّات وجودية ثابتة فيها، مفصولة عن سيرورة التفاعلات التاريخية والسياسية؛ إذ ليس هناك شيء غريب عمّا هو معروف من طبائع البشر وسنّة الله في الكون، يميّز المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة من بقية شعوب المعمور: فهؤلاء هم قبل كل

شيء بشر كغيرهم، من حقهم أن يأبوا الظلم ويرفضوا الاحتلال والاستغلال والهيمنة وإذلال ثقافتهم، ويطمحوا إلى التحرُّر والتقدّم والسلام العادل.

٣ ـ ومن خلال قراءتنا نماذج من الكتابات العربية النقدية لأطروحة صدام الحضارات، استخلصنا كذلك توجُّهًا عامًّا أساسيًا فيها، فحواه أن عقدة صدام الحضارات تعبير عن شعور عميق بالخوف على فقدان التفوق الغربي، المتراكم عبر قرون الحداثة ومحطاتها الكبرى؛ وأن الأسباب الحقيقية، لظهور المشاعر السلبية في العالم الإسلامي تجاه الغرب، ليست ثقافية ولا دينية، وإنما هي سياسية واقتصادية واستراتيجية. وبالتالي، فإنّ الحرب الأميركية المعلنة على الإرهاب ليست دفاعًا عن القيم الأميركية، بقدر ما هي دفاع عن المصالح الأميركية الاقتصادية والاستراتيجية.

كما استفدنا أن المشكلات الكبيرة القائمة بين العرب والمسلمين من جهة والغرب من جهة أخرى، لا تُحلّ إلّا بالسياسة، وبالدخول في حوار بشأن القضايا الحقيقية التي ترتكز سياسيًا على المصالح، وثقافيًا على النسبية والتعدّدية والحرية، والقيم العالمية المعاصرة، مع عدم إغفال مسألة ألّا استقرار أو تقدّم في العالم العربي ما لم تُحَل قضية فلسطين. وفي موازاة ذلك، فهمنا أن المشروع الحضاري الإسلامي أو العربي لا يستحق هذا الاسم إلّا بالمساهمة في تغيير العالم وتقدّمه، وفي إصلاح أحوال المجتمعات العربية والإسلامية.

٤ ـ وبخصوص إشكالية الحوار بين الثقافات، سعينا إلى توضيح مسألة أن للحوار بين الثقافات مقوِّمات ومبادئ حصرناها في ثلاثة: التَّسامح؛ الحق في الاختلاف الثقافي؛ النقد والنقد الذاتي. وقلنا في هذا السياق إن ما يمكن أن يمنح عملية المثاقفة الواعية والمفتوحة حظوظًا كبيرة للنجاح، هو إعمال مبدأ التَّسامح وتفعيله باعتباره قيمة أخلاقية وقانونية عالمية، قِوامها احترام المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، والإقرار بالحريات الأساسية للآخرين، وبحقوق الاختلاف والتنوّع الثقافي. فمن شأن ذلك أن يساهم فعلًا في تهيئة أجواء معنوية وفكرية ملائمة، تشجِّع على قبول مراجعة الآراء والمواقف القَبْلية المتَّخذة إزاء الغير وثقافته، وعلى ممارسة النَّقد والنَّقد الذّاتي، سعيًا إلى تحسين المعرفة بثقافة الطرف الآخر بقدر الإمكان، وتفهُّم مرجعياتها القِيَمية ومراكز اهتماماتها، ومن ثمة إعادة النظر في الأحكام المسْبَقة المتبنّاة بشأنها سلفًا.

في السياق نفسه، تبيّن لنا أن من الصعب توافر مقوّمات نجاح الحوار بين الثقافات، إذا كانت العلاقات بين المتحاورين غير متكافئة، وإذا لم يتم الإقرار الصريح بالإنسانية المشتركة والمتساوية بالنسبة إلى المنتمين إلى جميع الثقافات البشرية، وبصفة خاصّة إذا ظلّ كلّ طرف من الأطراف المتحاورة مصرًّا على أن رأيه هو السلطة المطْلقة، وأنه النموذج الكامل الذي يجب أن يحتذى، وأن الطرف الثّاني مغلوب على أمره، وأن الإنصات إليه هو من باب المجاملة فقط. وفي نهاية المطاف، إذا استمر كلّ طرف متشبثًا بأحكامه القِيَمية المسبقة عن الطرف الآخر، وواثقًا بأن الأفكار المغايرة لمنظومته المرجعِية، هي بالضرورة أفكار متخلِّفة وخاطئة.

٥ ـ وفي حديثنا عن الهوية الثّقافية، كانت فكرتنا الرئيسة هي أن الإحساس بالهوية والوعي بها لا يُصطنَع أو يُصنَع صنعًا، وإنما موجود دائمًا كالمكبوت في حالة الكُمون، يستيقظ ويشتدّ بصفة خاصّة في ظروف التحوُّلات والانتقالات الحاسمة التي تمر بها المجتمعات والشعوب والأمم، وخاصّة تلك التي تتسم بطابع مأسوي. كما أبرزنا أن الخطاب عن هذه الهوية في فكرنا العربي الحديث والمعاصر، ارتبط في غالب الأحيان بالماضي أكثر ممّا ارتبط بالمستقبل، بسبب اعتقاد مُتكوِّن عندنا بأننا ورثنا من الماضي وعن السلف تراثًا قيميًا غنيًا متجانسًا ومؤتلفًا، وقادرًا على أن يوقّع بختمه شخصيتنا وذاتنا مرّةً واحدة وإلى الأبد؛ تراثًا قيل لنا عنه إنّه يشتمل على قيم متحرِّرة من قيود المكان والزمان، ومُسقِطَة من حساباتها التغيرات التي لا تفتأ تطرأ على العالم باستمرار. وأكدنا أننا نفهم من الهوية الثّقافية قبل كل شيء الشعور بالاعتزاز القويّ بالانتماء إلى الأرض والتاريخ المشترك، وإلى الوطن الذي يحمي الكرامة ويوفّر الإحساس بالأمن والأمان، ويضمن حقّ التمتّع بالعدالة الاجتماعية، وبجميع الحقوق المتعارَف عليها عالميًا، ويُتيح إمكان الاستفادة من المكتسبات الإنسانية المتاحة في عالم اليوم، في ظل الانفتاح على الثقافات المغايرة.

٦ ـ ومن جميل المصادفات أن أيام ربيع الثورات العربية، التي لا نزال نشهد مجرياتها ونعيشها بلهف وقلق، منحتنا فرصة ثمينة لإغناء ما تقدم من قول عن الهوية الثّقافية. ومن الأفكار التي استلهمناها من تلك الأيام أن ثمة رؤية جديدة إلى العالم، تنبثق وتنشأ الآن في آفاقها، وهي الآن في طريقها إلى

تكوين واقع سياسي جديد في المنطقة العربية، وصوغ معالم هوية عربية ربما غير مسبوقة، فضلًا عن أن اسم العرب لن يبقى مقترنًا فيها لدى دول الغرب المعاصر، فقط بإنتاج النفط، وبالتطرُّف، وبالهجرة السرّية، ربما سيقدَّر له أن يرتبط من الآن فصاعدًا، ولأوَّل مرة، بقيمة نوعيَّة جديدة هي ثورة الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية.

وقد توضَّح لنا حتى الآن أن أهم ثمار تلك الثورات المجيدة تتعيَّن في تهافُت أسطورتين كبيرتين وسقوطهما: الأولى هي تلك التي اعتمدت عليها أنظمة الاستبداد العربي في استمرار حكمها وتناسله، والمتمثّلة في طابعي «الاستثناء» و«الخصوصية» التي تتوهَّم أنها تتمتّع بهما، وكان ذلك بفضل الانفتاح الواضح لعقلية الأجيال الجديدة التي قادت تلك الثورات على القِيَم الكونية ذات الصلة بالحريات والحقوق الإنسانية الأساسية. أمّا الثانية، فهي أسطورة نُسجت عن الشعوب العربية والإسلامية، طالما روَّج لها الغرب، وخاصّة أنصار نظريات الصدام والنهايات، وتزعم أن هذه الشعوب ستظلّ مستسلمة وعاجزة تمامًا عن التغيير والانتقال إلى الديمقراطية، لأن ذلك بنيوي في ثقافتها، وأن حكّامها محصَّنون ضد انتفاضات شعوبهم، وباقون وذووهم في سدة الحكم خالدين مدى الحياة.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار البيان، ١٩٧٩.

ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تهافت التهافت**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

الاستراتيجية الثّقافية للعالم الإسلامي. الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠٠١.

أومليل، علي. **في شرعية الاختلاف**. الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١.

ــــــــــ. **مواقف الفكر العربي من التغيرات الدّولية: الديمقراطية والعولمة**. عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٩٨.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤: نحو الحرية في الوطن العربي**. عمان: المطبعة الوطنية، ٢٠٠٥.

توينبي، أرنولد. حرب وحضارة. ترجمة غياث حجار. بيروت: دار الاتحاد، ١٩٦٣.

———. **مختصر دراسة التّاريخ**. ترجمة فؤاد محمد شبل؛ مراجعة محمد شفيق غربال وأحمد عزت عبدالكريم. القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٤.

الثقافة ودورها في التنمية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٦.

الجابري، محمد عابد. **الإسلام والغرب: الأنا والآخر، الكتاب الأوّل**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩. (سلسلة فكر ونقد)

———. **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة الى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

الدواي، عبدالرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.

الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي. تحرير عبدالإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١.

زيادة، معن. **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧. (عالم المعرفة؛ ١١٥)

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. نقله إلى العربية كمال أبو ديب. بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.

———. **تغطية الإسلام**. ترجمة سميرة خوري. بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣.

———. **الثقافة والإمبريالية**. نقله إلى العربية وقدّم له كمال أبو ديب. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤.

السيد، رضوان. **الصّراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدّولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ تحرير فخري لبيب. القاهرة: مطبوعات تضامن الشعوب الإفريقية والآسيوية، ١٩٩٧.

عارف، نصر محمد. الحضارة، الثقافة، المَدَنيَّة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ ١)

العظم، صادق جلال وحسن حنفي. ما العولمة؟ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠. (حوارات لقرن جديد)

العولمة والهوية: موضوع الدورة الاولى لسنة ١٩٩٧، الرباط ٢٧/ ٢٩ ذو الحجة ١٤١٧هـ، ٥/ ٧ مايو ١٩٩٧م. الرباط: اكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧. (سلسلة الدورات (اكاديمية المملكة المغربية)؛ الدورة الأولى لسنة ١٩٩٧)

غليون، برهان وسمير أمين. ثقافة العولمة وعولمة الثقافة. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨. (حوارات لقرن جديد)

فرويد، سيغموند. قلق في الحضارة. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

ــــــــ. مستقبل وهم. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

فوكوياما، فرانسيس. نهاية التّاريخ والإنسان الأخير. ترجمة وتعليق حسين الشيخ. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٣.

كانط، إمانويل. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبدالرحمن بدوي. القاهرة: الدار القوميّة للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

كوثراني، وجيه. تاريخ التأريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢.

لويس، برنارد. الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس. ترجمة أحمد هيكل؛ تقديم ودراسة رؤوف عباس. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤. (المشروع القومي للترجمة؛ ٧٤١)

المفاهيم وأشكال التواصل. تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن. الرباط: جامعة محمد الخامس ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠١.

المنجرة، المهدي. الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل. الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٩٢.

مؤنس، حسين. الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها. ط ٢. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨. (عالم المعرفة؛ ٢٣٧)

يسين، السيد. الحرب الكونية الثالثة، عاصفة سبتمبر والسلام العالمي. القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٣.

______. حوار الحضارات، تفاعل الغرب الكوني مع الشرق المتفرد. القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٢.

______. حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة. الدار البيضاء: دار المدارس، ٢٠٠٤.

______. العولمة والطريق الثالث. القاهرة: دار ميريت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩. (مختارات ميريت)

______. الوعي التاريخي والثورة الكونية: حوار الحضارات في عالم متغير. القاهرة: الأهرام ـ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥.

______ [وآخ.]. خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات. تحرير نادية محمود مصطفى وعلا أبو زيد. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٤. (سلسلة محاضرات حوار الحضارات؛ ٢)

______ [وآخ.]. العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. تحرير أسامة أمين الخولي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

دوريات

إغلتون، تيري. «الثقافة في طبعاتها المختلفة.» ترجمة ثائر ديب. مجلة المعرفة (وزارة الثقافة السورية): العدد ٤٦٠، ٢٠٠١.

الجابري، محمد عابد. «تطور وعي... بين الثقافي والسياسي وصراع الحضارة الغربية مع نتاجها». فكر ونقد: العدد ٤٣، تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

ـــــــ. «حوار الحضارات.. أية مصداقية في عالم يحكمه صراع المصالح؟» فكر ونقد: العدد ٤٤، كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠١.

الدواي، عبدالرزاق. «عناصر لرؤية الفكر الفلسفي العربي في المستقبل.» مدارات فلسفية: العدد ٥، ٢٠٠٠.

سالم، صلاح. «العرب والغرب.. بين نظريتي «المؤامرة» و«صدام الحضارات».» التسامح: العدد ٢٦، ٢٠٠٩.

فان بيير، ويللي. «صخب وهمس حول التعددية الثّقافية: اعتبارات نظرية ومنهجية». ترجمة معصومة حبيب. مجلة الثقافة العالمية (الكويت): العدد ١١٢، حزيران/ يونيو ٢٠٠٢.

فريمون، جان. «تلاقي الثقافات والعلاقات الدّولية». الفكر العربي المعاصر: العدد ٢٩، ١٩٨٤.

فوكوياما، فرنسيس. «هدفُهم العالم المعاصر». نيوزويك: العدد ٨١، ٢٥ كانون الأوّل/ ديسمبر، ٢٠٠١.

كوثراني، وجيه. «صدام الحضارات أم إدارة الأزمات». شؤون الأوسط: العدد ٣٠، ١٩٩٤.

ـــــــ. «فوكوياما، هتنغتون والإسلام». الاجتهاد: العدد ٤٩٥، شتاء ٢٠٠١.

ملف «إشكالية الهوية»: الدواي، عبدالرزاق. «الهوية الثّقافية: جدلية الثقافة والمثاقفة». مجلة المناهل: العددان ٧١ - ٧٢، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

ملف «الثقافة العربية وإشكالية التبعية»: مجلة الوحدة (الرباط)، العدد ٩٢ (أيار/ مايو ١٩٩٢).

موسى، سلامة. «الثقافة والحضارة». الهلال: كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٢٧.

نيير، آرييه. «حقوق الإنسان والكيل بمكيالين.» الثقافة العالمية: العدد ٩١، ١٩٩٨.

هنتنغتون، صمويل. «حروب المسلمين». نيوزويك: العدد ٨١، ٢٥ كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠١.

مؤتمرات وندوات

«الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي.» المؤتمر العام للمنظمة الدّولية، اليونسكو، باريس، تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

«الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.» الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة، ١٠ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٤٨.

السيد، رضوان. «الحوار لمواجهة رؤى صراع الحضارات ونهاية التّاريخ.» ورقة قدمت إلى: المؤتمر العالمي للحوار في مدريد، ١٦ - ١٨ تموز/ يوليو ٢٠٠٨.

فوكوياما، فرانسيس. «نهاية التّاريخ، ١٦ سنة بعد إعلانها». ورقة قدمت إلى: ندوة مؤسّسة الملك عبدالعزيز، الدار البيضاء، ٨ - ٩ نيسان/ أبريل ٢٠٠٥.

كوثراني، وجيه. «حول إشكالية الخيار بين حوار الثقافات أم صراعها؟» ورقة قدمت إلى: ندوة كيف ندخل سنة حوار الحضارات. دمشق، ٢٢ - ٢٣ تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

مصطفى، نادية محمود. «حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدّولية الراهنة.» ورقة قدمت إلى: ندوة كيف ندخل سنة حوار الحضارات. دمشق، ٢٢ - ٢٣ تشرين الثّاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

ـــــــــ. «قراءة في كتاب: الثورة الكونية الثالثة.» ورقة قدمت إلى: ندوة «قراءة في فكر أ. السيد يس» المنظمة من طرف المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة، ٣ - ٤ آذار/ مارس ٢٠١٠.

المؤتمر الدولي الحكومي للسياسات الثّقافية، اليونسكو، استوكهولم - السويد، ٣٠ آذار/ مارس - ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٨.

ندوة الحوار العربي - الأوروبي: العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية. هامبورغ، ١١ - ١٦ نيسان/ أبريل ١٩٨٣.

٢ - الأجنبية

Books

Al-Jezira, un phénomène médiatique arabe. Bruxelles: Institut Européen de Recherche sur la Coopération Méditerranéenne et Euro-Arabe (MEDEA), 2003.

Aron, Raymond. *Les Etapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Paris: Gallimard, 1979. (Collection «Tel»; 8)

Bessis, Sophie. *l'Occident et les autres: Histoire d'une suprématie*. Paris: Ed. La découverte, 2001. (Cahiers libres)

Boniface, Pascal. *Vers la 4ème guerre mondiale: Le conflit israélo-palestinien et choc des civilisations*. Paris: Armand Colin, 2005.

Braudel, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Éditions Flammarion, 1985. (Champs; 23)

Encyclopædia Universalis. *Universalia 1998: la politique, les connaissances, la culture en 1997*. Paris: Encyclopaedia universalis, 1998.

Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, par Georges Charbonnier. Paris: Union Générale d'Edition, 1969. (Le Monde en 10/18, 441).

Fukuyama, Francis. *La fin de l'histoire et le dernier homme*. trad. de l'anglais par Denis-Armand Canal. Paris: Flammarion, 1994. (Champs; 290).

________. *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.

Guidère, Mathieu. *Le Choc des révolutions arabes*. Paris: Editions Autrement, 2011. (Frontières)

Herder, Johann Gottfried. *Histoire et cultures: une autre philosophie de l'histoire, idées pour la philosophie de l'humanité*. trad. et notes par Max Rouché; présentation, bibliogr. et chronologie par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 2000. (GF; 1056)

Huff, Toby E. and Wolfgang Schluchter (eds.). *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1999.

Huntington, Samuel P. *Le Choc des civilizations*. trad. de l'anglais par Jean-Luc Fidel [et al.]. Paris: O. Jacob, 1997.

_______. *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*. Trad. de l'anglais par Barbara Hochstedt. Paris: Odile Jacob, 2004.

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit» professées de 1933 à 1939, à l'École des hautes études, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 1947.

Lévi-Strauss, Claude. *Race et Histoire; Race et Culture*. préf. de Michel Izard. Paris: Albin Michel, 2001. (Bibliothèque Albin Michel. Idées)

________. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses universitaires de France, 1949. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Lewis, Bernard. *Islam*. Paris: Gallimard, 2005. (Série Quarto)

Mattelart, Armand. *Diversité culturelle et mondialisation*. Paris: La Découverte, 2005. (Repères. Thèses et débats)

Puchot, Pierre. *Tunisie, une Révolution Arabe*. Avant-propos d'Edwy Plenel; préface de Radhia Nasraoui; postface de Saber Mansouri. Paris: Editions Galaade, 2011.

Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Éd. du Seuil, 1989. (La Couleur des idées)

Tylor, Edward B. *Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 2 vols. in 1. 7th ed. New York: Brentano's, [1924].

Warnier, Jean-Pierre. *La Mondialisation de la culture*. Paris: La Découverte, 1999. (Repères; 260)

Weber, Max. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalism: suivi d'un autre essai*, traduits de l'allemand par Jacques Chavy. 2ème éd. Paris: Plon, 1967. (Recherches en sciences humaines; 17)

Periodicals

Elmandjra, Mahdi. «Choc des civilizations.» *Der Spiegel*: 11 février 1991.

Fukuyama, Francis. «Chantre du capitalisme triomphant: entretien.» *Construire*: no. 38, 21 septembre 1999.

________. «The End of History ?» *The National Interest*: Summer 1989.

________. «La Fin de l'histoire?» *Revue Commentaire*: no. 47, Automne 1989.

________. «A propos de la thèse du «choc des civilisations»: *Le choc de l'Islam et de la modernité.*» *Revue France – Amérique*: 8 Décembre 2001.

Gresh, Alain. «Bernard Lewis et le gène de l'Islam.» *Le Monde diplomatique*: Août 2005.

________. «Choc des civilisations: A l'origine d'un concept.» *Le Monde diplomatique*: Septembre 2004.

Habermas, Jürgen. «De la tolérance religieuse aux droits culturels.» Traduction et présentation par R. Rochlitz. *Cités*: no. 13, 2003.

Houtart, François. «Culture et mondialisation.» *Le Monde diplomatique*: Octobre 2003.

Huntington, Samuel P. «Les Menaces du multiculturalisme.» *Le Nouvel observateur*: 27 Janvier 2005.

Jisi, Wang. «La Réaction en Chine à la parution de l'article d'Huntington.» *Cultures et Conflits:* no. 19-20, Automne-hiver 1995.

Lewis, Bernard. «The Roots of Muslims Rage. Why so many Muslims Deeply Resent the West, and why their Bitterness will not Easily be Mollified.» *The Atlantic*: Septembre 1990.

Mernissi, Fatema. «The Satellite, the Prince, and Scheherazade: The Rise of Women as Communicators in Digital Islam.» *TBS*: no. 12, Spring-Summer 2004.

Le Monde diplomatique: Mai 1993; Août 1998.

Neier, Aryeh. «The New Double Standard.» *Foreign Policy*: no. 105, Winter 1996-1997.

Revue française des sciences humaines: no. 17, Juin/Juillet 1997.

La Vie des Idées: October 2004.

Conferences

«Déclaration de principes sur la tolérance.» adoptée par la Conférence générale de l'UNESCO. 28ème session, Paris, 16 novembre 1995.

Unesco. «Mexico City Declaration on Cultural Policies.» World Conference on Cultural Policies, Mexico City, 26 July - 6 August 1982.

Studies and Reports

Combesque, Marie Agnès. «Analyse de l'ouvrage «Qui sommes-nous ?» de Samuel Huntington.» Ligue des droits de l'Homme, 29 Avril 2005.

فهرس عام

- ب -

- ت -

- ث -

- خ -

- ص -

- ظ -

- ع -

- غ -

- ف -

- ن -